

المذاهب الاجتماعية دراسة في الاخلاق

دكتور

السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش مرقية - الإسكندرية
٤٨٣-١٦٣ : ت

اهداءات ٢٠٠٢

أد/ السيد محمد بدوي

الاستشارية

المذاهب الاجتماعية

دراسة في الأفلان

دكتور

السيد محمد مبرور

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ من صحتيه - الإسكندرية
٤٨٣ - ١٦٣ : ت

الفصل الأول

اصول المذهب الاجتماعي

في دراسة الاخلاق

ظلت الأخلاق منذ ظهور المذاهب الخلقية الفلسفية تدرس على أنها علم معيارى normative ، يبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني ، وقد اصطلح على أن موضوع الأخلاق « هو دراسة الخير الأقصى أو الأسمى للإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختياره في سلوكه ويسعى إليه أو يهدف إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته » (١) ويتضمن هذا الموضوع البحث في مقومات الخير وشروطه عند الناس باعتبارهم أفراداً ، كما يتضمن أيضاً البحث في طبيعة الفضيلة واللذة ، وكذلك البحث في الوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين . ثم هو يتم بعد ذلك بتحديد مبادئ الواجب أو القانون الخلقى ، والبحث في نصيب العقل في عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية ، ثم يصل في النهاية إلى اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ولكن هذا المنهج الفلسفى ما لبث أن وجد أمامه منهجاً آخر ينازعه الساطان ، هو المنهج « الاجتماعى » الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى ، وأن يعالج مسائله على أنها « ظواهر أخلاقية faits moraux » يصبح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى تدرس بها

(١) أنظر كتاب « المحمل في الأخلاق » تأليف سيجويك وترجمة الدكتور توفيق الطويل والأستاذ عبد الحميد حمدي .

الظواهر الاجتماعية الأخرى من اقتصادية (١) ولغوية (٢) وتشريعية (٣) .
فالظاهرة الخلقية حقيقة خارجية كالحقائق الاجتماعية الأخرى نستطيع أن نتعرف
عليها بسميزات خاصة وأن نستخلصها من أحكام الرأى العام ومن آداب
الشعوب وحكمهم . وهذه الحقيقة الخلقية يمكن أن تكون موضوعاً للدراسة
علمية موضوعية تنصب على دراسة ما هو كائن بالفعل .

وقد كان ظهور كتاب العلامة ليئى برول « الأخلاق وعلم الظواهر
الأخلاقية » (٤) الذى هاجم فيه الطريقة القديمة فى دراسة الأخلاق ، التى
كانت تخلط بين المعرفة النظرية والتقديرات العملية ، ووضع فيه الأسس
العلمية لدراسة الظواهر الخلقية — كان ظهور هذا الكتاب حدثاً فذاً فى تاريخ
دراسة الأخلاق ، وقوبل الكتاب بعاصفة من النقد والاستهجان لأن أصحاب
الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية . وجلوا فيه مساساً
بقديسة الأخلاق ، وادعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية
تقضى على ما نكته من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد
الذى أثارته الروح الفلسفية ما لبث أن أفسح مكاناً لحكم عادل وأصبح الكتاب

(١) فى دراسة الظواهر الاقتصادية وفق المنهج الاجتماعى أنظر أبحاث

Charles Gide Cours d'économie Politique, Sirey, 1923,

Bouglé : Bilan de la Sociologie Française. Contemp.

الدكتور على عبد الواحد وائى : الاقتصاد السياسى .

(٢) أنظر كتاب : اللغة والمجتمع للدكتور على عبد الواحد وائى .

(٣) من أمثلة تطبيق المنهج الاجتماعى فى دراسة الظواهر التشريعية كتاب :

Fauconnet, La Responsabilité وكذلك كتاب الدكتور على عبد الواحد وائى
« المسئولية والحزاء » .

(٤) Lucien Lévy - Brühl : La Morale et la Science des moeurs (٤)

الآن مرجعاً أساسياً من المراجع التي تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح من البديهي بالنسبة لعلماء الاجتماع في الوقت الحاضر أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح .

وغرضنا في هذا البحث أن نقصي المصادر الأولى التي اتبعت منها الاتجاه « الاجتماعي » في دراسة الأخلاق ، وأن نتبع هذا الاتجاه في تطوره لنقف على مقدار تقدمه في المراحل المختلفة ، وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمي .

أثر المذهب التجريبي

تتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد في صيغ ثابتة *caractère diffus* (١) . ولذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التي تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة للدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبي *L'empirisme* . فقد نادى فرنسيس بيكون Bacon بوجوب تطبيق مذهبه على دراسة الأخلاق والسياسة .

ويتزع المذهب التجريبي إلى تفسير الضمير من الخارج (٢) . فالتأثيرات

(١) Manuel de Sociologie, par A. Cuvillier, Presses Univers, 1950 T.II P. 518.

(٢) Traité de Morale, par R. Le Senne; Collec. « Logos » Presses. Univers, 1942 p. 233.

التي تأتينا من التجارب الحسية تنطبع في النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة
بيضاء ، وبتوالي هذه التأثيرات تتكون العادات التي نجعلنا نتوقع حدوث
الشيء متى حدث سببه / ونحن إذا تتبعنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة
الشعور الأخلاقي يطابق تماماً تفسيره لنشأة الشعور الحسي ، أى الشعور
الذي يؤدي إلى المعرفة *La conscience cognitive* . فالخير معناه تجريبياً كل
ما يثير في النفس الشعور بالارتياح ، والفعل الخبيث هو كل ما يثير في النفس
الشعور بالقلق . ونحن إذا وجدنا لذتنا في مؤثر من المؤثرات الخارجية ،
فسرعان ما نرتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا ، ونصوغ هذه القاعدة
على الوجه الآتي : « إبحث عن هذا المؤثر لكي تحصل على هذه اللذة » .
والعادات الفردية التي تتكون على هذا النحو هي العناصر الأساسية التي تنشأ
عنها العادات والتقاليد الجمعية .

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الخلقى . ونحن وإن كنا
لا نوافق بأى حال على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات
الفردية أساساً للعادات الجمعية (١) ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من
حيث توضيح أهمية الاستبراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث في
الحياة الأخلاقية . والمبدأ التجريبي يذكرنا دائماً بأننا نكون جزءاً من عالم خاص
يجب أن نكون دائماً على صلة وثيقة به . غير أن غاية المذهب التجريبي
تمييز القيم الحسية وإحلالها في مكان الصدارة : ولكن غاية الأخلاق ، على
عكس ذلك ، إعلاء القيم التي تسمو على عالم الحس ، أى القيم الروحية

(١) يتضح رأينا في هذا الموضوع بعد قليل ، أى بعد أن نفرغ من عرض
التطور التاريخي .

و غالباً ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية (١) ، فنحكم على اللذة أحياناً بأنها لا خلقية .

وقد ازدادت معالم الاتجاه الجديد وضوحاً في خلال القرن الثامن عشر ، وإن كنا لا نستطيع أن نسميها ، حتى ذلك الحين ، اتجاهاً اجتماعياً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . إذ ظهرت في ذلك القرن عدة دراسات في مجال العلوم الاجتماعية ، أهمها دراسة منتسكيو (٢) في التشريع ، ودراسات كيتليه في الإقتصاد ، ودراسات فولتير (٣) وفيكو (٤) في التاريخ . وقد قامت هذه الدراسات على ما جمع من معلومات ووثائق عن حياة الشعوب المختلفة ، كما اطرحت فكرة الإطلاع واستعاضت عنها بمبدأ التسمية . واستمر هذا التيار العلمي الجديد في دراسة الظواهر الاجتماعية دون أن يضعف ، بل ازداد على العكس قوة بتقدم الدراسات العلمية في محيط العلوم الطبيعية والبيولوجية .

المذهب الوضعي

حتى إذا جاء القرن التاسع عشر وجد أوجست كونت الطريق ممهدة أمامه لتأسيس علم الاجتماع . إذ أن هذا العلم في نظره يتوج هامة العلوم جميعاً ، وإذا كان ظهوره قد تأخر إلى ذلك الوقت ، فما ذلك إلا لأن الظواهر التي يبحثها أعقد الظواهر جميعاً وأشدّها تركباً . فالظاهرة الاجتماعية تتكون من عناصر متشابهة متداخلة ، ويدخل فيها أثر البيئة الخارجية (أو الأساس

(١) أنظر : Durkheim : Jugements de réalité et jugement de Valeur .

Sociologie et Philosophie Paris Alcan, 1924.

Montesquieu, L'esprit des Lois .

Voltaire, Essai sur les Mœurs.

Vico , Principes d'une science nouvelle.

(٢)

(٣)

(٤)

المورفولوجي) ، والنظم الاقتصادية ، والعادات والتقاليد الموروثة والعقائد (١) وعلم الاجتماع ، إذ يبحث في هذه المسائل جميعاً ويحدد مدى تأثير كل منها في البناء الاجتماعي ، يعتمد على النتائج العلمية التي وصلت إليها العلوم الأخرى كالتاريخ والبيولوجيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا.

ويمكن تعريف المذهب الوضعي الذي أنشأه أوجست كونت بأنه المذهب الذي ينظر إلى العلم *la science* على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية (٢). ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته الملاحظة الموضوعية فإنه لا يفسر الضمير الأخلاقي بالنشاط الذي ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعي لا وجود له) ، وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلاً في مجتمع معين والتي يتصرف الأفراد بمقتضاها (٣). فالشروط التي تخضع لها الحياة في المجتمع والتي تنظم علاقات الأفراد هي الأصل في نشأة الضمير الأخلاقي . وليست الأخلاق في نظر المذهب الوضعي إلا فصلاً من علم الإنسان وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع .

(١) أنظر في تعريف الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها :

(الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) *Durkheim : Les Règles de la méthode Sociologique.*

(٢) يرى كونت أن العقل البشري قد مر بمراحل ثلاث في محاولة إدراكه للشيء ، ووصف هذه المراحل في قانونه المشهور « بقانون المراحل الثلاث » ، وهي : الحالة اللاهوتية ، والحالة الميتافيزيقية ، والحالة الوضعية أو العلمية . والحالة الأخيرة هي المرحلة النهائية لنضوج العقل البشري في نظره .

(٣) نستطيع الآن أن نتبين معالم الاتجاه الذي سيسير فيه فيما بعد علماء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، في دراسة الظاهرة الخلقية .

التفسير البيولوجي لنشأة الضمير الأخلاقى :

ولإذا أردنا أن نحدد التفسير البيولوجي لنشأة الضمير الأخلاقى ، فلا بد لنا من الرجوع إلى مذهب التطور الذى ذاعت شهرته واهتم به الناس كثيراً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وقد ارتبط هذا المذهب على الخصوص باسم الفيلسوف الانجليزى « هربرت سبنسر » (١). ونستطيع أن نتبين أن النواة الأولى التى استمد منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ترجع إلى نظرية هوبز (٢) Hobbes عن « حالة الطبيعة ». ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجماهير ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » وعن « الانتقاء الطبيعى ».

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلح ». فالتغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تتبين لهم فائدتها ، وتصبح

(١) هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) — نشر منذ ١٨٥٥ مؤلفاته المختلفة التى تشرح طريقته فى الفلسفة التطورية : المبادئ الأولى (١٨٦٢) — مبادئ علم الحياة (١٨٦٤) — مبادئ علم النفس (١٩٨٥) — مبادئ علم الاجتماع (١٨٧٩) أنظر الفصل الرابع .

(٢) هوبز فيلسوف انجليزى عاش فى القرن السابع عشر (١٥٨٨ - ١٦٧٩) — نشر آراءه عن نشأة المجتمع فى كتابه « عن المدينة De Cive » (١٦٤٢) — كما أشاد بالحكم المطلق فى كتابه « ليفيathan Leviathan » أوالتين (١٦٥٤) وهومن أنصار المذهب الحسى فى علم النفس والمذهب النفسى فى الأخلاق .

بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم . ومعنى ذلك أن الضمير الأخلاقي ، في نظر أصحاب مذهب التطور ، قد نشأ من التغيرات التي أعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها ، وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

ونحن نستطيع أن نتبين في هذا المذهب فكرة عامة تتفق إلى حد ما مع الاتجاه الأساسى الذى سيحدده علماء الاجتماع فيما بعد : وهذه الفكرة هي تفسير الأخلاق بالرجوع إلى تاريخ الجنس بأكمله . غير أن ربط الضمير الأخلاقي واتجاهاته بالتغيرات النافعة من الناحية البيولوجية أمر لا يوافق عليه علماء الاجتماع . فالضمير الأخلاقي قد نشأ حقيقة من تراكم التجارب الجمعية ولكن هذه التجارب تتصل بقيم معنوية ومثل عليا تتعدى نطاق القيم البيولوجية البحتة . وقبلنا لهذا التفسير التطورى يتضمن القول بأن النتائج التى ترتب على فكرة الانتقاء الطبيعي هي بالضرورة خير النتائج . وفي ذلك ما يجعل القيم الأخلاقية العليا خاضعة للقيمة البيولوجية .

وما يؤسف له أن المذهب التطورى قد فتح أفاق أمام سلسلة من النظريات البيولوجية التى تترع إلى تفسير الضمير الأخلاقي بالرجوع إلى الحالات الجسمية للإنسان . فنظرت هذه النظريات إلى الذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز ، في نظر أصحابها ، النشاط العضوى كالمضم من النشاط الإرادى كالتعاقد أو الالتزام : هو أن النشاط الأول يخص جزءا من أجزاء الكائن الحى ، على حين أن النشاط الثانى يخص الكائن الحى بأكمله بما فى ذلك المراكز العقلية والعصبية . وهكذا نستطيع حسب رأيهم ، أن ننقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن نكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال (١).

ومن الأمثلة الهامة على هذه الدراسة البيولوجية للأخلاق ، دراسة «لوب Loeb» التي وضع أسسها في كتابه «المبدأ الآلى للحياة» (١). فقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هي الجنور التي تنفرع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها ، كما تتعطل بعض الوظائف النفسية ، فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة ، فإن ذلك يؤدي مع الوقت إلى أضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها .

كذلك قد حاول بعض المشتغلين بالطب العلاجي La thérapeutique أن يربطوا بين بعض نواحي الأخلاق (كالشهوات والعواطف) ، وبين حالات الجسم . فادعوا بأن الشهوات الجامحة والميول المشرفة Les vices سببا نقص طبيعى بصاحب ولادة الإنسان Tares congénitales أو خلل بطرا على أجهزته .

وليس من العسير أن نلاحظ في مثل هذه النظريات بكجوحاً وغلوا في تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجُموح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذى ظهر في القرن التاسع عشر ضد الفاسفة وطريقة التفكير الفلسفى . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آتته العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك الأنشوة بانتصار العلم في جميع الميادين . ويمكنى لنقد مثل هذه الآراء التى تؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقى حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقى لا يوجد في الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد حيث تحم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات في اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع . والطبيعة ، بما في ذلك الطبيعة العضوية ، هي الحال الذى يركز فيه

نشاط الضمير الأخلاقي . فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعي نوعاً من النشاط فتنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعاً من التردد في اختيار التصرف المناسب ، أو في تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ، ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطاً خارجاً عن حدود الكيان العضوي . فالأخلاق تبدأ ، في الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوي ، غير كافية في توجيه الإنسان . والإنسان يتصرف بأنه خلقى بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية ؟

الأخلاق في مذهب أوجست كونت

نعود الآن إلى الشعبة الثانية من علم الإنسان ، أي إلى علم الاجتماع الذي قام بتأسيسه أوجست كونت حوالي سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسي الذي كان يقصد إليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله في ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التي تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ما حلوا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية (١) . وقد كان كونت شديد الاقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتي بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيداً فهو خلاصة ما تنهى إليه الغاية الإنسانية . كما كان يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الانساني ، ويجب

أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالجموع .

والأخلاق في نظر كونت ليست علماً نظرياً مجرداً ، ولذلك فهي لم تدخل في التصنيف الذي وضعه للعلوم الأساسية . وإذا كان كونت قد أضاف في آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية (١) علماً سابعاً هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت في الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقي منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، في نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص والعلم ليس له أن يختار إلا بين أحد أمرين : فهو إما أن ينصرف للبحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذي يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية ، أم جمعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع (٣) وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين في الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الإنسان ، وحينئذ تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تحديد قواعده . ولكي نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم على العقل ، يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك ، فسواء نظرنا إلى الناحية العملية ، أو إلى الناحية النظرية المصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعي تعتمد على علم الاجتماع . وقد لاحظ كونت عيباً مشتركاً بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ،

(١) هذه العلوم هي : الرياضة ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العملية التي يحققها سابقه .

(٢) أنظر Lévy - Brühl : op. cit. p. 349

(٣) يتفق هذا الرأي مع رأي المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، ونخصوهم مع رأي دوركيم الذي سنفصله فيما بعد .

وهذا العيب يتلخص - في نظره - في أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الاجتماع) علماً وضعياً .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعى ، وهى لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهى أولا « حقيقة » ، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتتنظر إلى الانسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما تتصور أن يكون . وهى تعتمد إذن ، لا على التحايل التجريدى لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التى أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التى سارت فيها والدوافع التى دفعها لأنواع النشاط العادى ، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن هذه الأخلاق « وضعية » ، يعنى أيضاً أنها « نسبية » . إذ أن نسبية المعرفة تودى إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وما لبثت هذه الفكرة الحريثة أن أزعجت كثيراً من العقول : التى رأت فيها انحذاراً نحو نفى الأخلاق برمتها . فلما أن يكون الخير مطلقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن يتعدم التمييز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط . ومع ذلك ، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها . فكم من العقبات الماثلة وضعت في طريق المعرفة فقيل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أولاً يكون هناك حقيقة أبداً ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما ترتب على الاعتراف بنسبية العلم .

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكناً بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكناً بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو ميتافيزيقية، بل أميحنا نرى فيه «تعلماً» نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام، دون أن نصل إليها أبداً. فطور الأخلاق تماثل تطور المعرفة، وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة، ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ويحتفظ بها مع تعديلها وفقاً للوضع الجديد. فهناك إذن «أنواع من الخير» و«أنواع من الحقائق» مؤقتة، ولها زمن معين. وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تملأ وجود الآراء الأخلاقية، التي كانت أحياناً على حوجة كبيرة من الانعطاف أو الوحشية، وعاشت عليها الإنسانية قديماً، وهي لا تنحصر على أخلاق الماضي بقياسها بالمثال الأعلى للحاضر، بل توفى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة.

رأينا حتى الآن كيف أقاد التفكير الاجتماعي في الأخلاق من نشأة المذهب التجريبي، وكيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملاً على الخنوع بهذا التفكير نحو الغلو والشطط في تفسير التربة الأخلاقية، وكيف عاد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع بهذا التفكير إلى حدوده الطبيعية ورسم للمهج الذي تيسر دراسة الأخلاق على ضوءه لكي تصبح علماً موضوعياً لظواهر الأخلاقية.

مذهب المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع :

وقد أقاد المذهب «السيولوجي» (الاجتماعي)-الذي وضع قواعده العلامة إميل دوركيم (١) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع،

(١) إميل دوركيم Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧) - أشهر مؤلفاته =

من الآراء السليمة التي صاغها أوجست كونت ، وسار على هديها في النهوض بعلم الاجتماع أولاً ، ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانياً .

وَيقرر المذهب « السبيلولوجي » أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد وينشأ فيه ، وذلك بطريق الثقافة العامة ، أو التثقيف المنظم ، ويتأثر عادات المجتمع وعقائده وحكمه . وقد رأينا ، في الواقع ، أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل ، منذ القرن الثامن عشر ، إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بارجاعها إلى أصولها الاجتماعية ، ورأينا كيف ساعد تقدم الدراسات التاريخية ، وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتر في فرنسا ، وفيكو في إيطاليا ، وهردر في ألمانيا ، على تصور الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من العقائد والحكم ، من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض . وقد كان المذهب السبيلولوجي ، خاتمة المطاف في هذه الحركة ، حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ، ولا يمكن فهم عقائده ، وأخلاقه ، ومثله العليا إلا بالرجوع إلى المجتمع . فالفرد من حيث هو فرد ، فكرة تجريديّة Abstraction ولا وجود لها في الواقع ، لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في أفكاره ، وأحكامه ، وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

سُـر وقد كرس دوركيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه في تعريف الظاهرة

« Division de Travail Social » (1893) Les Règles de la méthode Sociologique » (1895) « Le Suicide » (1897) « Les Formes élémentaire de la vie religieuse » (1912) .

كما نشر كثيراً من الأبحاث في « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » التي كان يشرف على إصدارها .

الخلقية وتحديد خواصها (١) وفي محاولة الإفادة من منهج علم الاجتماع (٢) في دراسة الأخلاق. ويقول دوركيم (٣) إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعي بالفرقة بينهما : مظهر موضوعي ، ومظهر ذاتي .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه في حقبة معينة من الزمن وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأي العام بخطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانباً ، فإن هناك عدداً من الأخلاق الخاصة لا حصر له ، فكل فرد في الواقع ، وكل ضمير خلقي يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماماً للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى يمكن القول إن الضمير الخلقي قد يبلو لا خلقيًا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمننا

(١) عرض دوركيم آراءه في الأخلاق في المراجع الهامة الآتية :
La détermination du fait moral وهو بحث ألقاه عن تحديد الظاهرة الخلقية «
 في جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير سنة ١٩٠٦) — ثم أعيد نشره
 في كتاب *Sociologie et Philosophie* — وكتاب التربية الأخلاقية
L'éducation morale, Paris, Alcan 1926 — وأخيراً مقدمة عامة
 لدراسة الأخلاق نشر جزء منها بعد وفاته بعنوان

Introduction à la morale in Revue Philos., t. XLV (1920)

(٢) عرض دوركيم هذا المنهج في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) .-

(٣) التحليل الذي يلي مقتبس من بحث دوركيم عن « تحديد الظاهرة الخلقية ».

من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية .

ويقول دوركيم بعد ذلك : إننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق أو نقدر قيمتها يجب أولاً أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن في ذلك لانشد عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية دراسة نظرية يجب أن نعرف أولاً أين نجدها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى ، فإلى الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية (١) ؟

يقول دوركيم إن الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقاً للعمل : فكل الفنون التي تؤدي إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تتميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى ذلك يعتمد دوركيم على تحليل النتائج التي تترتب على خرق كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية .

فن الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

(١) هذه أول مرة نلاحظ فيها العناية بتعريف الظاهرة الخلقية . ومن الواضح أن كل علم يجب أن يبدأ بتعريف ظواهره . ويتميزها عن الظواهر الأخرى .

(١) فن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة . فإذا خرجت على قواعد الصحة التى تأمرنى بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث آلياً وهى انتقال المرض إلى . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التى تترتب عليه فالنتيجة هنا متضمنة فى الفعل *Impliquée dans L'acte* .

(٢) ولكنى إذا خرقت القاعدة التى تأمرنى ألا أقتل ، فإن تحليل الفعل فى هذه الحالة لا يوصل إلى التائب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن التائب أو الاحتقار . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطاً ضمناً *Impliquée* ، ولكنه ارتباط تركيبى *un lien synthétique* . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالفعل الخلقى .

وإذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التائب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذلك . فليس الفعل فى ذاته ، أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع . وللتدليل على ذلك ، نلاحظ أن الفعل الواحد للذى يتكون من حركات واحدة وتتجم عنه نتائج مادية واحدة يستوجب التائب أو العقاب أحياناً ، وأحياناً أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظمه فى الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة يشأه فى الحالة الثانية ، قتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الامتناع فى حالة الحرب ، وما ذلك إلا

لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك . وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها الرأي العام الأوروبي اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم في المجتمع اليوناني القديم ، والسبب في ذلك أن المجتمع اليوناني القديم لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

فالجزء إذن نتيجة لفعل ما . ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، ويمكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع . فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأي العام ، ثم يأتي الفعل فيكون ثورة على هذه القاعدة ، أو خرقاً لها ، وحينئذ تنتج فكرة الجزاء .

وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها هذه الصفة الخاصة : وهي أننا نرى أنفسنا ملزمين بالأفعل على الأفعال التي تحرمها ، دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الأخلاقية *Le caractère obligatoire de la règle morale* وعلى هذا النحو استطاع دوركيم بطريقة تحليلية تجريبية : أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريباً حسب ما كان يفهمها « كانط » .

ولكن نظرية « كانط » وإن كانت صحيحة ، إلا أنها ليست كاملة : لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

على حين أننا من الوجهة النفسية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صدق في نفوسنا . ونحن لا نسمي وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا ، وعلى ذلك يجب إلى جانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوباً فيها *désirée ou désirable* وصفة

القابلة للرغبة *Désirabilité*، أو الجذاب الفعل الخلقى لحوائس وشعورنا هي الصفة الثانية للحقيقة الخلقية ، في نظر دوركيم . وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها الأساس العلى بالمجتمع (١) .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الإلزام . وهي لا تشبه في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء العادية . فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى يصطحيان دائماً بشيء من الجهد والمثابرة . وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقى في حرارة وحماس ، فإننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا ، وبأننا نعالج فوق طبيعتنا العادية ، وفي ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعادة ، حين نقوم بعمل خلقى ، وفكرة الإلزام تتدخل كل منهما في الأخرى ، ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو التصوع لذلك الأمر ، ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدى واجبنا ، لا شيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الحتمى عند كانت *L'Impératif Catégorique* ، ليس إلا مظهراً أو جانباً من الحقيقة الخلقية . والواقع أن الحقيقة الخلقية

(٢) حلق دوركيم عناصر الظاهرة الخلقية مرة أخرى في كتابه : التربية الأخلاقية *L'éducation moral* ، ويعد هذا الكتاب أكمل ما كتب دوركيم في الأخلاق . وقد توصل دوركيم فيه إلى تمييز عناصر ثلاثة للحياة الأخلاقية روح النظام *L'esprit de discipline* ، (وتتضمن فكرة الإلزام والواجب) والتعلق بالحياة الإنسانية (وتتضمن فكرة الخير) - وفاتية الأرادة - *l'autonomie de la Volonté* ، وهي عنصر ثالث لفهم دوركيم ليدل على الاختيار الحر لا يفرضه المجتمع من اتجاهات أخلاقية .

وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب وتشيل بمراجعتنا لسطحة الدكتور على عبدالواحد واني ، ونشرته إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم (مكتبة مصر بالتباجة ١٩٥٣ ، ١٠١ .

تتألف دائماً وفي آن واحد من هذين العنصرين الذين تكلمنا عنهما . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هنا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملاً طيباً . وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيباً ومرغوباً فيه ، فإن هذه الرغبة يصحبها دائماً مجهود وطاقه ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادى .

نستطيع إذن أن نقول إن الظاهرة الأخلاقية ، فى نظر دوركيم تتميز بخاصيتين أساسيتين : الأولى أنها تلزم الفرد لأنها تنبث من قوة عليا هى قوة المجتمع ، والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم تكن تروق لهم . أو لم تنشأ هذه التواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها له المجتمع إلا فى الحالات الشاذة ، وهذا الانحراف من شأنه أن يחדش ضمير المجتمع ولنا إذن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تدرج من التأنيب ، واستهجان الرأى العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى انفى السيامى أو الحرمان الدينى (١) فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع ينبد من المجتمع ، وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الآخرين .

ومجموعة التصورات الجمعية (وهى التى تنبث عن تبلور العادات

(١) أنظر تحليل فكرة الجزاءات الاجتماعية فى كتابنا : للدخل فى علم الاجتماع

والثقاليـد والمعتقدات ... الخ) ، هـى التى تحدد ضمير المجتمع . وهذا الضمير الجمعى (١) هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد . فالمجتمع هو الذى يملئ علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا . وإذا كانت لنا مثل عليها فلإنها ناجمة عن رغبتنا فى إرضاء المجتمع . أما آلامنا ووخز الضمير الذى نعرض له أحيانا ، فلإنها نتيجة ما نقدم عليه من خرق للقواعد التى رسمها المجتمع .

وقد قيل إنه بناء على هذا المذهب « السببولوجى » تصبح المثالية الأخلاقية هـى أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التردد على المجتمع ونظمه (٢) . ولكن الواقع ، أن هذه المثالية يتوقف تحقيقها ، فى نظر الاجتماعيين ، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعنلة (٣) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد ملحمهم : وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع ، فكيف يتسنى أو يـم قسر ظهور المصلحين والزعماء والتقليـدين اللذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ، ويخرجون على التظم والأوضاع السائدة فى المجتمع ؟ إن أمثال هؤلاء ، فى نظر علماء الاجتماع ، أفراد استطاعوا أن يبنينوا الوجهة السليمة التى يجب أن يتجه إليها المجتمع ، وذلك قبل أن يتبينها

(١) حلل جورفيتش Gurvitch فكرة الضمير الجمعى عند دوركيم بمطورهـا فى المراحل المختلفة لمذهبه ، فى كتابه
La vocation actuelle de la Sociologie, Chap. VI, P.351.

(٢) أنظر Le Sene, Traité de Morale, op. cit. p. 353 et seq.

(٣) أنظر دوركيم : قواعد التبع فى علم الاجتماع . الفصل الثالث .

الرأى العام . إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد ، والعادات ، والعرف ، ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل يتزعج إلى التطور . وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية ، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة . فهى إذن رواسب ، أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها إلى الزوال . واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذى يفرضه التطور الجديد ، يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وهذا هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر : فى نظام اجتماعى جديد ، وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق : فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ، ويجب أن تختفى . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع ، إلا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى ، أما فيما يتعلق بالخاصة الثانية ، أى اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا ، وتعلقنا بها . فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم *les valeurs* ، بما فى ذلك القيم الأخلاقية ، صادرة عن المجتمع . وهذا المصدر ، أى المجتمع ، هو الذى تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس . وقد حرص دوركيم ، فى تحليله لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية . التى تكمن فى العمل الأخلاقى ، والتى تكسبه ذلك النشاط التلقائى ويسر له الانتشار بين النفوس .

نقد مذهب دوركيم :

وضع جورفيتش مذهب دوركيم فى عداد المذاهب الفلسفية : أو مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية *les métamoraless traditionnelles* » على حد

تعبير ليفي برون (١) : وقد عاب هذا العلم الاجتماعي على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف Connaitre وأن يفرض prescrire في آن واحد . وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا إلى المعرفة فقط ، دون تحديد القضايا ، ولذا فإن جورفنتشي لم يتردد في أن ينعت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعي والمذهب المتنافيزيقي (١) . وإذا كان دوركيم - كما يقول - قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذي دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فإنه قد وصل من هذه البحوث الاجتماعية العسرة ، إلى نتائج أهم بكثير مما وصل إليه في دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها ، وهي التي من أجلها قام ببحوثه العديدة في علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبه بكرستوف كولومب ، الذي أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا » .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمي في الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عني بتوضيح غرضه هنا منذ أن بدأ في كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعي » ، حيث قال : « انه سيسهم بكتابه هذا ، في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ، وفقاً للطريقة المتبعة في العلوم الوضعية » . وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولنتنظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت الحاضر » . ولم ينكر دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه « التربية الأخلاقية » (ص ٢٦) « إن دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعي يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها » .

وإذا كان دوركيم قد ربط في النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاقى بفكرة المجتمع ، فذلك إلا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدى في النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهى النهوض بالمجتمع على أسس علمية . ويكتفينا في التدليل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التى قال فيها « إن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناية ، إذا كان الغرض منها هو الاقتصاد على الناحية الجدلية » .

مذهب ليفى برول :

وإذا كان دوركيم قد اتخذ ، في نظر الاجتماعيين ، موقفاً وسطاً بين العلم والفلسفة ، ولم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه في الظواهر الأخلاقية بحثاً موضوعياً ، فإن ليفى برول ، قد اتخذ ، على العكس ، موقفاً صريحاً ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوماً لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه التى فصلها في كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية » ، تعد - كما قلنا في بداية هذا البحث - المرحلة الحاسمة في دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعى . فقد عنى ليفى برول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفى ، بتوضيح القواعد العلمية التى تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » دراسة موضوعية .

وهو يقول في نقد المذاهب الفلسفية (١) ، « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية Spéculative وتقليدية Normative فى آن واحد ، تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » . ولقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختلافها ، على فرضين أساسيين عنى ليفى برول بتفنيدهما :

الفرض الأول: أن الطبيعة البشرية هي دائماً لا تتغير بتغير الزمان أو المكان . وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاماً عاماً مجرداً ليس له أى صبغة علمية . فادعت هذه المذاهب أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفى لتحديد قواعد السلوك التى تنامى بها فى كل ظرف من الظروف . وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية *la dialectique* التى استخدمها واضعو المذاهب الأخلاقية النظرية . فالعلم ، فى نظرهم ، لا يبحث فى الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، فى كل ما ينطوى تحت معنى « الظواهر *les phénomènes* » وإنما يتعلق بموضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة ، أى بالمعاني *les idées* والصور *les formes* ، والتعاريف *les définitions* . وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك تفكيراً نظرياً محضاً فى المعانى الخلقية التى تتصل بهذا التعريف العام : كمعانى الخير والشر والعدل والظلم والنافع والضار ... الخ .

ولكن التفكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذى اتخذ موضوعاً للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الأخريق هو الإنسان الذى يمثل الإنسانية كلها تمثيلاً صحيحاً ، فهو على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ومن عصر معين .

ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه إلى صيغة لفظية . وهو ليس إلا ترديد للفكرة المدرسية *Scolastique* التى ذكرها ديكارت فى بداية « المقال فى المنهج » : وهى أن جميع أفراد الجنس البشرى توحد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا فى الصفات العرضية ، أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة ، ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ ،

فإنه لا يحدد لنا الصفات التي توجد أو لا توجد بالفعل في أفراد النوع الإنساني فاعترافنا به لا يغنينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الإنسان المقارن l'anthropologie Comparée . ولم يرسخ المبدأ السالف الذكر في عقول الفلاسفة ، وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية ، إلا بلجلهم بالحضارات الأخرى التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها (وذلك باستثناء الحضارة الإغريقية القديمة) .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها . وقد كشفت لنا تلك الدراسة العلمية عن طرق للشعور والتفكير والتخيل ، وعن وسائل للتنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لنا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والحلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثاني : لما كانت الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) تستنبط أحكامها من مبدأ واحد ، أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة : وأن الأوامر التي يقرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية .

ولا شك أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا إليه من انداخل فهو يثور بأكمله إذا خدش في نقطة معينة . ولكننا إذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير

يحدث ببطء أحياناً إلا أنه يحدث على كل حال . فتلاشي منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ، كما أن هناك ظاهرة أخرى تلاحظها في جميع العصور ، وهي ما نطلق عليها اسم « تنازع الواجبات *Conflits des devoirs* » . فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم وتحلق مواقف في أشد الحرج . وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها ، أو عن التضاد بين الواجبات العادية وبين الالتزامات التي ترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه ، والواقع أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير ذاته حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التي تعيش فيه في آن واحد ويصارع بعضها البعض .

وهنا أيضاً يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جازياً لتصرف إلى التحليل الوضعي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين وفي مجتمع معين . فإذا فعلنا ذلك فإن التزاماته الخلقية ومعتقداته وعواطفه وتصوراتها تظهر لنا على أشد ما تكون من التعقيد . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفاً أن هذا التعقيد يمكن إرجاعه إلى بعض المبادئ الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان يتنمى إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاش في ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة في الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض (١) . وهذه الطبقات تنظم أنواعاً من السلوك العمل

(١) تعود هنا إلى الفكرة التي سبق ذكرها عند الكلام عن تأثير المذهب التطوري في الأخلاق .

والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها . وقد جمع علماء « القولكلور » عدداً كبيراً من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات وعلى الأخص في الريف ، فوجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد أعجت من الأذهان تقريباً . كما أن هناك عادات وضروباً من السلوك لا تمنع في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أي عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحفظ بها لجرد التقاليد . وهناك أخيراً الآراء والمعتقدات التي تتفق مع مقتضيات العصر الذي نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تشق طريقها في المجتمع تبعث في ضمائرنا أنواعاً جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل في الوقت نفسه معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم .

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد ، أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى . فعنى ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذي تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك . ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة بالنسبة للعناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو ما يفسر لنا سبب النزاع والمقاومة .

وبما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضوع دراسة تاريخية طريقة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالي (١) .

(١) قدم لنا الأستاذ « دى جروت De Groot » بحثاً طريفاً عن هذا النوع في دراسته للضمير الخلقى في الصين . أنظر كتابه : The religious System of China

ونحن نستطيع من الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريقة لو استطلعنا التخصيص من الشعور الزائف بأن كل دراسة عملية للأخلاق تمس قلميها ، وأخذنا في البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التي تقوم عليها التراماتنا الخلقية. وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادي يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الطريقة التي يكتب بها الكلمات قائمة على مبادئ منطقية سليمة ، ولا يسهه إلا أن يحفظ هذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شلود وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما امتزج بها من عناصر دخيلة، ويعرف الأغلاط وأنواع الشلود التي تأصلت فيها وأدت إلى الشكل الذي نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام (٢) .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالي فهما علمياً ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراء لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . كما أن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد فنستطيع بذلك أن نقف على التأثيرات المختلفة التي نلاحظ تشابكها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث وبحثنا في تأثير العوامل الديموجرافية والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

نستطيع الآن أن نلخص النتائج التي وصل إليها « علم الظواهر الخلقية » في تطوره في قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هي العلول نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد السلوك . وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة

(٢) أنظر كتاب اللغة والمجتمع للدكتور علي عبد الواحد وافي .

أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ، يجب أن ندرسها بنفس الروح العلمية التى تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى .

الثانية : هى العلول عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها إلا بعد مجهود مضنى وبحث شاق .

أما عن القاعدة الأولى فلإن ليفى برون بفضل كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » قد جعلها من الواضوح بحيث أصبحت اليوم بدسيرة ، والتميز اليوم بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر التقديرية ، فى بحث المسائل الأخلاقية ، تميز واضح . وقد وضع الآن أن « الأخلاق » وهى مجموعة الأوامر والنواهي والواجبات - لها وجود خارجى كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات » Données . يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الإنسانية المختلفة .

أبحاث بايه فى دراسة الظواهر الأخلاقية :

وأما عن القاعدة الثانية فقد أخذ العلامة « ألبر بايه » Bayet نفسه على السير بمقتضاها . فاستكمل بذلك ما بدأه ليفى برون وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتابه القيم « علم الظواهر الخلقية » . وذكر فى مقدمة هذا الكتاب أنه « إذا كانت الظواهر الخلقية مألوقة لدينا وتظهر فى علاقاتنا

اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التي تثيرها اللغة أمام عالم فقه اللغة Le Philologue ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟ :

وقد عني « بابيه » على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التي تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فذكر أن القواعد الأخلاقية يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة في المجتمع وأهمها :

الصيغ الخلقية التي تظهر في الحكم والأمثال وأقوال الفلاسفة — الألفاظ اللغوية — القانون — العادات — المؤلفات الأدبية .

وتعداد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا في حالتها العرفية بل يجب استخلاصها من عدد الظواهر الاجتماعية . وهي لا توجد بأكملها في ظاهرة معينة وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث ، أي كلما شملت دراستنا عدداً أوفر من الظواهر الاجتماعية ، استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحت الاتجاه الخلقى في مجتمع معين بالنسبة للسرقة : إننا نستطيع أن ندرس هذا الاتجاه بدراستنا للصيغ التي يحكم بها رأى العام على السارق . ولكن معرفتنا ستزداد بلا شك ، إذا رجعنا أيضاً إلى نصوص القانون الجنائى الخاصة بالسرقة ، وبمقارنتنا للنتائج التي نصل إليها من دراسة نصوص القانون ، نستطيع أن نصل إلى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التي ندرسها . وإذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحتويه

(١٦)

الإنتاج الأدبي عن السرقة فإننا نصل في النهاية إلى تكوين تام للظاهرة التي ندرسها .

ولقد انتقد « باييه » الفكرة التي كانت سائدة عند معظم الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة (١) . فما دام الأمر يتعلق — في نظرهم — بالتمييز بين الخير والشر ، وما دام الخير يفرض والبشر يحرم ، فنحن في كائنا الحالتين أمام أفعال ملزمة إما بالإيجاب أو بالسلب .

ولكن الحقيقة أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعيين . فبجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة . أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لا توجبها . هناك أشكال خلقية تتفاوت في قوتها وتتلو ج بين المثالية التي لا تتحقق إلا في الحكماء والأنبياء ، وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس واللغة نفسها تدل على هذا التلوج : فهناك القديس والحكيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تجمع الفضائل كلها في شخص واحد والذائل كلها في شخص واحد . وليست قائمة الفضائل في مجتمع ما إلا هدفاً أو قمة يحاول الأفراد أن يصابوا إليها ولكنهم لا يصلون فعلاً . فلما ذا نحذف إذن دراسة هذا التلوج ودراسة الأشكال الخلقية المختلفة من دراستنا للأخلاق .

نستطيع القول إذن أن « أليير باييه » بانصرافه إلى دراسة الظواهر الأخلاقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية

(١) لقد حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « الأخلاق » بدون جزاء ولا إلزام . فقد مذهبه لذلك مذهباً طريفاً . أنظر كتابه :

Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.

في تطور المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق . فقد كانت المراحل السابقة .
 إما محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية ، وإما محاولات لوضع الأسس
 النظرية لتلك الدراسة . أما دراسات « بايه » فإنها تبدأ من حيث انتهى
 الآخرون : وتقف باب الجدل النظري لتتصرف إلى الاستقصاء والبحث
 العلمي . وقد استطاع « بايه » أن يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده ، فجاءت
 في طرافها العلمية أبلغ دليل على ما تحقّقه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية (١)

(١) أثمرت جهود أليير بايه وتبلورت في مؤلفاته القيمة التي نذكر منها :

١) La Science des faits moraux; Alcan, Paris, 1925.

وهذا الكتاب يتناول بالتحليل العناصر التي تستخلص منها الاتجاهات الخلقية
 في مجتمع معين .

٢) Histoire de la morale en France ; Alcan, Paris 1930 - 31.

Tome 1. Le morale des gaulois.

Tome 11. la morale païenne à l'époque Gallo-Romaine .

وهذا الكتاب في مجلدين : يشرح الأول تطور النظم الخلقية في فرنسا منذ
 نشأتها أي في عصر قبائل « الغال » . أما المجلد الثاني فيتم بتتبع هذه النظم
 حتى العصر الروماني .

٣) Le Suicide et la Morale ; Alcan, Paris, 1928

ويتم المؤلف في هذا الكتاب بتحليل العلاقات بين ظاهرة الانتحار والاتجاهات
 الخلقية السائدة .

الفصل الثاني

القانون والجريمة والعقوبة

الفصل الثاني

القانون والجريمة والعقوبة

في

التفكير الاجتماعي الفرع (١)

مقدمة :

نظر علماء الاجتماع في فرنسا إلى القوانين والتشريعات في المجتمع نظرة جديدة فدرسوها بوصفها من الظواهر الاجتماعية وهي لذلك لا بد أن تكون ذات صلة وثيقة بالظواهر الاجتماعية الأخرى من دينية واقتصادية وسياسية وأخلاقية تؤثر فيها وتتأثر بها .

وبهذا المعنى يصبح علم الاجتماع القانوني . Sociologie Juridique . شيئاً آخر غير فقه القانون أو فلسفة القانون . فوظيفة هذا العلم لا تتصل بتفسير نصوص القانون أو البحث في قيمة بعض المبادئ القانونية الأساسية ، وهو يستعيز عن هذه النظرة التجريدية لنصوص القانون بدراسة حية تعتمد على دراسة السلوك كما يحدث في واقع الحياة الاجتماعية .

فالقانون في نظر علم الاجتماع هو النظم *Les institution* والقواعد والتصرفات العملية التي يلتزمها الناس في معاملاتهم . وهذه كلها تكون حقيقة موضوعية يجب دراستها بنفس المنهج الذي تدرس به الظواهر الاجتماعية الأخرى .

(١) نشر هذا البحث في المجلة الحثائية القومية . العدد الأول . المجلد الثامن .

وتنحصر أسس هذا المنهج في :

١ - تحديد الظاهرة عن طريق الملاحظة واستخلاصها من تصرفات الناس ومعاملاتهم وأحكامهم القيمية .

٢ - محاولة الوصول إلى الأصل أو الأصول التي نبعت منها القواعد التشريعية وتبع تاريخها وتطورها والظروف التي استندت هذا التطور ، وهذه الدراسة تستلزم الاستعانة بالتاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ المقارن للأديان .

٣ - تحليل بعض المبادئ الأساسية في القانون كبداً للالتزام ومبدأ التعاقد ومبدأ المسئولية وذلك لمعرفة أصولها الاجتماعية عن طريق الدراسة المقارنة لأشكالها وبواعثها في المجتمعات المختلفة .

وإذا كانت الظواهر الاقتصادية تكون « مادة » الحياة الاجتماعية فإن الظواهر التشريعية والقواعد القانونية هي التي تحدد « شكل » هذه الحياة أى تصوغ كل علاقة من علاقات الناس داخل إطار محدد وتفرض اتجاهها مرسوماً على كل وجه من وجوه نشاطهم. ومعنى ذلك أن صفة (الجبرية *contrainte*) التي اعتبرها دوركيم الصفة الأساسية للظاهرة الاجتماعية (١) هذه الصفة تجعلنا بأجلى معانيها في الظاهرة التشريعية . وعلى هذا النحو عرف فون إهرنج Von Jhering القانون في كتابه « تطور القانون » (٢) بأنه مجموعة

(١) أنظر كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمود قاسم .
الفصل الأول .

المعايير التي تستعين بها الدولة في ممارستها لسلطانها وسيادتها. كما أن روسكو باوند Roscoe Pound (١) يعرف القانون بأنه « الضبط الاجتماعي Social Control الذي يمارس بالتطبيقات المنظم لمظهر القوة التي يملكها مجتمع يتمتع بنوع من التنظيم السياسي » .

وارتباط فكرة القانون بفكرة المجتمع المنظم هو ما فهم بتأكيده « رينيه هوبير René Hubert » في البحث الذي كتبه بعنوان العقيدة الخلقية والقاعدة التشريعية (٢) . فهو يميز بين القاعدة القانونية والقاعدة الخلقية ويؤكد أن الأولى لا تظهر إلا بظهور قوة سياسية يكون من وظائفها الأساسية أن تثبت العرف في شكل قواعد ثابتة وتدون في شكل لوائح وأحكام ثم تضع لهذه الأحكام جزاءات محددة . وهذه الصفات جميعاً لا تظهر في القاعدة الأخلاقية التي لا يلتزم الأفراد جميعاً باتباعها كما أن الخروج عليها لا يستوجب توقيع عقوبات محددة .

ولا تعني هاتان الصفتان ، صفة الإلزام وصفة التنظيم اللتان تتصف بهما الظاهرة القانونية أن الدولة هي التي تخلق القانون . فالقانون ينبع من مصدر أكثر عمقاً وهو عقلية الجماعة وحين تتكون الدولة في مرحلة متأخرة تضفي عليه طابع التقنين والتنظيم .

وجمل القول إن القانون يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع المظاهر الأخرى للحياة الاجتماعية ولا يمكن أن يدرس منفصلاً عنها . وقد وضع « كارل

(١) أنظر مقاله في كتاب :

Gurvitch : La Sociologie au XXe siècle, p. 306.

Croyance Morale et Règle Juridique, in (Le Droit, la Morale et les Mœurs) , Sirey 1936.

ماركس». هذه الحقيقة في مقدمة كتابه نقد الاقتصاد السياسي . وذلك عند تحليله لفكرة فلسفة القانون عند « هيجل » فقال : لقد أدى بي البحث إلى اليقين بأن العلاقات القانونية والأشكال السياسية لا يمكن أن تفهم بذاتها (أى بدون الاستعانة بعوامل أخرى) ، كما لا يمكن أن تفسر بما نسميه التطور العام للعقل البشرى . فالحقيقة أننا بالرجوع إلى القانون نجده مختلطاً بجميع أشكال النشاط الاجتماعى وهو يمثل فى صورته النهائية الرمز المنظور *Symbol* *visible* للتضامن الاجتماعى - حسب تعبير دوركيم . أو هو كما عرفه جورج دافى (١) : نظام من القيم يعترف بها على أنها مثالية (٢) .

أصول القانون :

وقد كان القانون فى مرحلته البدائية مختلطاً بمجموعة من الشعائر الدينية *rites* والعادات *Coutumes* والعرف *moeurs* . ويقول بوجليه (٢) *Bouglé* (٢) فى ذلك إن أول ما يلفت نظر القارئ الأوروبى حين يتصفح مجموعة قوانين « مانو » هو تعدد الأوامر والنواهي التى تبدو بعيدة تماماً عن نطاق القانون . كما أن القوانين الصينية القديمة لم تكن منفصلة عن مجموعة العادات والتقاليد والمعتقدات الجمعية . وكذلك فإننا إذا أردنا أن نعرف القانون الإسلامى فلا بد لنا أن نستخلصه من القرآن . وحين نرجع إلى القرآن نجد أن قواعد القانون مترتبة بتعاليم الدين وبالحكم الأخلاقية .

G. Davy : Le Droit, l'Idéalisme, l'Expérience, 1922.

(١)

Un système de valeurs reconnues comme idéales)

(٢)

Bouglé : Essai sur le Régime des Castes.

(٣)

كذلك ظل العرف وسيظل طويلا مصدراً أساسياً من مصادر القانون . ولا زال في البلاد الأنجلوسكسونية يحتل مكاناً هاماً في نحية الناس ومعاملاتهم ويطلقون عليه اسم Common Law. أما في فرنسا فقد كان إنشاء القانون المدنى حلماً فاصلاً بين التعامل بالعرف والتعامل بالقانون. ولكن المرحلة السابقة تميزت بتطبيق المثل السائر *coutume passe droit* أى العرف يتقدم على القانون . وإذا نظرنا في القانون المدنى ذاته وجدنا أنه بالرغم من اتخاذه القانون الرومانى مصدراً أساسياً له فقد أفسح مجالاً في بتوده العادات والتقاليد الفرنسية القديمة .

ويتم العرف البدائى بطابع حتمى غير مشروط مما يدل على أصله الدينى . وقد كان معنى القانون في المجتمعات البدائية يحتلط بمعنى المحرمات الدينية والسحرية *Les Interdits* . ولذا فإنه كان لا يقبل إلا للخاصة من الكهنة ورجال الدين وظل هذا الطابع قائماً حتى عهد الرومان فقد سبق القانون المقدس (*le fas*) القانون الوضعى (*le Jus*) .

وهذه الصفة الدينية جعلت من القانون شيئاً لا يقبل الطعن بل لا يقبل حتى مجرد التفكير في مشروعيته . إذا كيف يمكن أن يطالب العقل البشرى بأسباب وتعليلات لقوانين وضعها الآلهة ؟

ولم تكن القوانين وحدها ذات طبيعة دينية ، بل إن الاجرامات القانونية أيضاً ظلت مدة طويلة تستمد من أصول دينية . فكانت الآلهة تستشار بطريقة مباشرة ، أى بواسطة الأدعية والصلوات عن نوع العقوبة ، وكانت أحياناً تنطق بلسان القاضي (وهو كائن له قداسته) ملك أو كاهن أو عراف أو من طبقة البراهمة .

وهذا الأصل الديني للتشريع البدائي هو الذى يفسر طابعه الشكلي *caractère formaliste* . ويقول فوستيل دى كولانج (١) فى ذلك : « إن حرفة القانون البدائي هى كل شئ . فلا مجال إذن للبحث عن معنى أو روح القانون وفقوته . تكمن فى الكلمات المقدسة التى يتكون منها » . ولذا فقد كانت هناك صيغ لا بد أن تنطق أو تكتب بحذافيرها دون تغيير أى كلمة فيها ، وأى تغيير كان يعرض صاحبه لخسارة قضيته ، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل كانت هناك بعض حركات تؤدى على شكل شعائر . فقد كان الحكم بملكية الشئ مثلاً يتم بأن يلمس المالك ما حكم به له بيده ويكون ممسكاً بسبيكة من البرونز ويميزان . ولم يتحرر القانون الرومانى من هذه الشكلية ويسود فيه العنصر الأخلاقى والمعنوى إلا فى وقت متأخر .

ولى جانب الصفة الدينية والشكلية ، كان القانون البدائي ذا صفة جماعية واضحة *Communautaire* . ومعنى ذلك أن القانون لم يكن يطبق على الفرد بل على العشيرة بأكملها . وقد أوضح « فوستيل دى كولانج » (٢) هذه الصفة فيما يتصل بالقوانين الرومانية القديمة فقال « إن الأسرة الرومانية بأكملها *La gens* كانت تتكفل بأداء الدين المطلوب من أحد أعضائها وكانت تدفع دية السجين والغرامة التى يحكم بها على من يتخطى نطاق القانون . بل إذا أصبح واحد من أعضائها قاضياً *magistrat* قام كل فرد فى الأسرة بدفع نصيب من المال لمواجهة أعباء تلك الوظيفة السامية . ويصحب المهم إلى المحكمة جميع أفراد أسرته . وفى هذه الأمثلة ما يوضح أن القانون يوجد نوعاً من التضامن بين الفرد وبين الوحدة الاجتماعية التى ينتمى إليها » .

وقد عني « جلوتس Glotz » (١) بتوضيح هذه الظاهرة نفسها في المجتمع اليوناني القديم وفسر عن طريقها عادة الأخذ بالثأر Vendetta التي تعتبر مظهراً من مظاهر « الجماعية » في فهم فكرة القانون .

ولنحاول الآن في عجلة أن نبين الخطوات التي أدت إلى الانتقال من هذا المظهر الجماعي إلى المظهر الفردي في فهم القانون وتطبيقه .

إن أول حلقة وسيطة مر بها القانون في تطوره من المظهر الديني الجماعي إلى المظهر المدني الفردي هي حلقة السحر . فالسحر — كما بينا في بحث لنا (٢) كان أول مظهر لتثبيت شخصية الفرد بعد أن كان يفتى في الجماعة البدائية . وكان أول محاولة جريئة لتحدي سلطان الآلهة وإثبات قوة الفرد . وكما بين (هوفلان Huvelin) في بحثه بعنوان « السحر والقانون الفردي » (٣) كانت شعائر السحر تقام لتحويل الشعائر الدينية عن غرضها الاجتماعي وكانت تستخدم لتحقيق رغبة واعتقاد فردي . يمكن القول إذن إن فكرة القانون الفردي قد نبتت من النشاط السحري . وبدأ التحول عن نطاق الدين يظهر حين أخذ الناس يلجأون إلى السحرة للاستدلال على سارق أو لكتابة حجاب بخمبهم من خطر أحد الأشرار . كما كان السحرة يتعاونهم يصبون اللعنة على المتهمة ويتوعدونه بسوء المصير .

أما الحلقة الثانية في تطور القانون نحو المظهر الفردي فقد تمثلت في تطور النشاط الاقتصادي . إذ أن ازدياد حركة التبادل بعد تخطي مرحلة الاكتفاء

Glotz: La solidarité de la famille dans le droit criminel en (١)
Grèce, 1904.

(٢) الدكتور السيد محمد بدوي : السحر وملائته بالدين عند الشعوب البدائية
أنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

Huvelin : Magie et Droit Individuel, Année Soc. T.X. 1907 (٣)

الذائق للأسرة أو للقبيلة أدى إلى ظهور فكرة الالتزام وإلى التعاقد بين الأفراد وإلى نظام الودائع بل إلى نظام الدفع المؤجل . وكل هذه العمليات الاقتصادية كانت تتم في الغالب بين فرد وآخر مما أدى إلى تحديد المسؤولية في الأفراد بعد أن كانت مشاعة بين الجماعات . ويقول « جيرنيه GERNET » في دراسته « الفكر التشريعي والأخلاقي عند الإغريق » (١) إن كثيراً من الأفكار القانونية مثل فكرة « الإهانة outrage » أو « الإحجاف والظلم injustice » قد تحولت عن معناها الاجتماعي والديني وأصبحت ترمز إلى الاعتداء على الشخص *atteinte à la personne* وذلك أولاً بسبب التغير الذي يطرأ على البناء الاجتماعي بظهور المدن . وثانياً بسبب تغير الأحوال الاقتصادية والانتقال من الملكية العقارية إلى الملكية المنقولة واتساع حركة التجارة .

وكان من نتيجة هذا التحول من الشكل الديني الجماعي إلى الشكل المدني الفردي أن أصبح القانون أكثر مرونة وأقل صرامة . فلم يعد يقوم على تلك الصيغ الجامدة التي ما كان أحد يجسر على مناقشتها ، وبعد أن اعترف له بالطابع الإنساني أصبح قابلاً للتهديب والتعديل . فكما أن إرادة الناس في المجتمع هي التي صنعتها فكذلك تستطيع هذه الإرادة ممثلة في الهيئة التشريعية أن تعدل له لصالح المجتمع وليكون أكثر تمشياً مع ما يطرأ على المجتمع من تغيرات ثقافية واقتصادية

وكذلك فإن العقوبة بعد أن كانت توقع بغرض القصاص *Pénalité répressive* وتنفذ في قسوة ووحشية أصبحت توقع بغرض الإصلاح *Pénalité restitutive*

Gernet : Rech. sur le dével. de la pensée jur. et morale en Grèce, (١)

thèse Paris, 1917 .

وأصبحت تنقسم بطابع الرحمة وتميل نحو التخفيف (١).

كما أن القانون في تحوله إلى المظهر الفردي أى المظهر الإنسانى أصبح يحترم لروحه ومعانيه لا لنصوصه . فقد كانت قيمة القانون البدائى فى الكلمات التى يصاغ فيها ولم يكن أحد يهتم بالبحث عن المبادئ الخلقية التى ينطوى عليها . كان الناس يلتزمون به لأنه صيغة مقدسة لا لشعورهم بأنه يحقق العدالة . وهذا التحول من « الشكل » إلى « الروح » جعل للنية والقصد *L'intention* وزناً فى تقدير المسئولية والعقوبة .

وأخيراً فإن القانون أصبح عاماً *universal* يطبق على الجميع بعد أن كان منذ وقت ليس ببعيد يطبق على أفراد الشعب ويعفى منه الأمراء والنبلاء والأشراف وهو لم يصل إلى فكرة العدالة والمساواة المطلقة إلا بعد أن مرت بتطورات أخلاقية وسياسية شاملة بدأت بالمسيحية وانتهت بالثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الإنسان وقررت مبدأ قداسة الشخصية الإنسانية دون النظر إلى أى اعتبارات تتعلق بجنس أو دين أو طبقة .

دراسة « تارد » لظاهرة الجريمة (١٨٤٣ - ١٩٠٤) .

إذا كان تارد لا ينتمى إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية بمعناها الضيق فإنه بلا شك أحد واضعى أسس المنهج الاجتماعى العلمى وخصوصاً فيما يتعلق بعلم الاجتماع الجنائى . ولا عجب فى ذلك فهو أحد علماء الاجتماع القلائل الذين اشتغلوا فى سلك القضاء وخبروا المسائل الجنائية بطريقة عملية :

ومن أهم مؤلفات تارد فى دراسة الجريمة والعقوبة كتاب « علم الاجتماع

(١) فى تطور فلسفة العقوبة أنظر البحث الذى كتبه دوركيم بعنوان :
Deux lois de l'Evolution Pénale, Année Soc. T.V, 1899-1900.

الجنائي *sociologie criminelle* » وكتاب « الدراسة المقارنة لظاهرة الجريمة
 « La Criminalité comparée » وكتاب « فلسفة العقوبة *la philos. pénale*
 « Etudes pénales et Sociales. المجتمع وفي المجتمع »

ويعترف تارد في دراساته الجنائية بأهمية الدراسات الإحصائية . ويقول
 إنه إذا كان الإحصاء قد أدى إلى تعديل كبير في وجهات النظر بالنسبة للمسائل
 الاقتصادية فإن أهميته بالنسبة للمسائل القانونية والجنائية أعظم وأجل . ولذلك
 فلا يكفي في الوقت الحاضر أن يكون رجل القانون أو عالم الجريمة مجرد
 مشرع أو رجل فقه يهتم بإرساء حقوق الإنسان المقدسة على قواعد راسخة من
 العدالة بل يجب أن يعرف كيف يفيد من الإحصاءات وكيف يحملها بروح
 الفيلسوف الناقد ليستخرج منها النتائج التي تدل على اتجاهات المجتمع وتطوراته
 فيما يتعلق بظاهرة الجريمة . بل إن تارد ينصح عالم الجريمة أن يلم كذلك بمبادئ
 الصحة العقلية والأمراض العصبية وأن يعرف الأنثروبولوجيا (وهو يقصد
 الأنثروبولوجيا الطبيعية بالذات) . إذ لما كان الإحصاء يزودنا بالاتجاهات
 الجمعية في الجريمة ويبرز لنا الشكل الجمعي لظاهرة الإجرام ، فإن
 الأنثروبولوجيا تحاول أن تربط بين الميل إلى بعض أنواع الإجرام وبين بعض
 الصفات والسمات الجسمانية الموروثة: ويؤكد تارد على كلمة الموروثة ويستبعد
 الصفات الجسمانية الفردية وسوف نرى بعد قليل كيف يهاجم نظرية «لومبروزو»
 عالم الجريمة الإيطالي الذي يربط بين الإجرام وبين بعض الصفات والملامح
 الجسمانية في شخصية المجرم . أما دراسة الأمراض العصبية والانحرافات العقلية
 فإنها تعين عالم الجريمة على إرساء نظرية المسؤولية الجنائية على قواعد وأصول
 ثابتة .

والاتجاه العام: عند تارد - وهو الاتجاه الذي حفزه إلى تنفيذ نظرية

لومبروزو وتقدمها نقداً شديداً — هو تفسير الجريمة والانحراف عموماً بالرجوع إلى الأسباب الاجتماعية والنفسية بعد أن كان علماء المدرسة الإيطالية يبرزون العامل البيولوجي دون غيره . كما أنه اهتم بأن يؤكد أن كفاح الجريمة والانحراف يجب أن يكون بالاستعانة بالوسائل الخلقية أكثر من استعانتها بالوسائل الطبيعية كالتنويم الجسماني وإرضاء الحاجات المادية .

نقد نظرية لومبروزو :

تقوم نظرية لومبروزو — كما نعرف — وهي النظرية التي فصلها في كتابه : « الرجل المجرم L'Uomo Delinquente » على أن هناك نموذجاً للمجرم Type criminal يمكن تحديده بصفات جسمية واضحة .

وقد بدأ تارد نقده لهذه النظرية بعبارة ساخرة . إذ يقول : « إذا كانت بك رغبة ملحة لأن تعرف المجرم الأصيل للنسب لا يرجى له إصلاح — لا المجرم الذي اضطر للجرائم للملابسات وظروف طارئة — وإذا أردت أن تتأكد من أن الطبيعة وحدها هي المسؤولة عن وجود هذا المجرم فاقرأ كتاب لومبروزو « الرجل المجرم » .

فلقد قام لومبروزو بتشريح شخصية المجرم من الناحية الطبيعية بكل دقة . ولم يترك أى شيء من التفاصيل الخاصة بشكل الرأس والجسم والاذنان والأنف والشفاه وطول اليدين والقامة بل ولهجة الكلام — لم يترك شيئاً من هذه التفاصيل إلا أحصاه وعزز دراسته وتحليلاته بكثير من الصور . بل انه انصرف إلى دراسة طريقة المجرمين في الكتابة وقاس درجة إحساسهم وتحملهم للألم واتجاهاتهم العاطفية والأمراض التي يتعرضون إليها ومحاولاتهم الأدبية .

لم ينكر تارد قيمة هذه التحليلات من الناحية العلمية إذ ليس هناك من شك في أن دراسة الحالات المرضية تلقى ضوءاً على حالة الصحة وليس هناك من شك كذلك في أن دراسة علم الجريمة تلقى ضوءاً على المشاكل التي يتعرض لها عالم الاجتماع . وعلى هذا الأساس أراد « جاروفالو » أن يجعل من آراء المدرسة الجديدة ، *La nuova scuola* (وهو الانم الذي أطلق على مدرسة لومبروزو) مساهمة في تقدم علم الاجتماع . ولكن تارد يتساءل : كيف يمكن لنا أن نعتقد في جدية هذه المساهمة إذا كانت هذه « المدرسة الجديدة » تنظر إلى المجرم في مجتمعاتنا الحديثة كما لو كان أثراً من مخلفات البدائية ، وتماثل بين صفات المجرم وسماته الجسمية وصفات البدائي المتوحش . فإدام المجرم تتجمع فيه سمات البدائي فعنى ذلك أن البدائيين كانوا جميعاً مجرمين وأن الجريمة - وهي ظاهرة شاذة وانحراف عن جادة النظم الاجتماعية antisocial كانت في المجتمعات الأولى ظاهرة عادية وكانت القاعدة لا الشذوذ وهذا أمر لا يقبله أى عقل .

ثم يبدأ تارد بعد ذلك يستعرض ما ورد في نظريات لومبروزو من وصف لتكوين المجرم من النواحي الجسمية والوظيفية وسمات الشذوذ فيه ثم الصفات النفسية أو (السيكولوجية) وكان هدف لومبروزو بطبيعة الحال أن مجموع العلاقات التي عني بتحديدجا تحديداً دقيقاً هي التي تميز المجرمين بالقطرة .

١ - أما من الناحية التشريحية أو من ناحية التكوين الجسماني : فقد أكد لومبروزو أن المجرم يكون عادة كبير الجسم ممتلئاً ولا يعنى ذلك بالضرورة أن يكون قوياً بل إنه على العكس ما يكون غالباً ضعيفاً من الناحية العضلية .

ومن الظواهر التي لا حظها لومبروزو طول الذراعين المقرط عند

المجرمين مما يقرهم من القردة العليا كما أنهم يتميزون بحسن استخدامهم لليدين بنسبة متعادلة تقريباً *ambidextre* فقد ظهر من الاحصاءات التي جمعها أن من يتميزون بهذه الصفة من الرجال المجرمين ثلاثة أمثال العاديين ومن النساء المجرمات أربعة أمثال العاديات .

ومن الصفات التي لاحظها لومبروزو أيضاً عن المجرمين انحدار الجبهة وضيقها وتجمعها كما أنهم يتميزون ب بروز عظام الحاجبين واتساع عجز العنق . وهو يشبههم في ذلك بالطيور الحارحة ، و بروز الفكين وقوتها وانفراج الأذنين وفرطتهما وهو يؤكد أن هذه كلها من صفات الوحشية ولكن علماء الأجناس لا يميلون إلى التأكيد بأن بروز الفكين من سمات جنس بعينه كما أن هذا البروز الذي اصطلح على اعتباره من علامات الانحطاط والتأخر يكون أقل عند الطفل منه عند الرجل .

ولاحظ لومبروزو أيضاً عدم التماثل *asymétrie* بين جانبي الجمجمة وجانبي الوجه عند المجرمين . ويتعلق تارد على هذه الملاحظة في شيء من السخرية بقوله : « اتنا إذن على حق حين ننتع المجرم بأنه معوج *on dit d'un homme vicieux qu'il est de travers* ولكن هل عدم التماثل هذا يظهر عند المتوحشين ؟ هذا ما لم يقل به علماء الأنثروبولوجيا .

ثم يلخص تارد رأيه في هذه الملاحظات بقوله « إذا كان المجرم يذكرنا في بعض سماته بالبدائي أو بالمتوحش أو بمن لم يتألوا من المدنية إلا حظاً ضئيلاً فإن هذا التشابه على فرض وجوده لا يفسر لنا سبب إجرامه وذلك لأن البدائية ليست بتأناً مرادفاً للإجرام » .

٢ — الصفات الوظيفية :

يقصد لومبروزو بهذا التعبير دراسة « الظواهر المرضية *pathologiques*

فى سلوك المجرم من النواحي الحسية والعصبية . وهو يميل عموماً إلى النظر إلى المجرم على أنه يمثل نوعاً من الجنون . ويضيف إلى ذلك أن المجرم عرضة لأمراض القلب واضطرابات الإبصار كعمى الألوان daltonisme والحول . ولهذا الاضطرابات فى نظر لومبروزو دلالة هامة لأن أبحاث علم النفس الفسيولوجى أثبتت الصلة الوثيقة بين حالة المخ وسلامة الإبصار . فتبين من أبحاث « شموتس Schmutz » أن أكثر من ٥٠ ٪ ممن أصيبوا باضطرابات بصرية يعانون فى الوقت نفسه من اضطرابات فى الجهاز العصبى على أن هذه الاضطرابات لاتعنى ضعف النظر ذاته بل إن المجرم — كما لاحظ لومبروزو فى دهشة — يتمتع بنظر قوى .

ثم لاحظ لومبروزو بعد ذلك أن المجرم يتميز بضعف الإحساس وبقوة الاحتمال للألم والبرد .

وبعد تعداد كل ما أورده لومبروزو من صفات المجرم يتساءل تارد :

ما هى القوائد العملية التى تؤيدها معرفة كل هذه التفصيلات بالنسبة

للقائمين على شئون التحقيقات ؟

ولنفرض أن إنساناً تجمعت فيه كل هذه الصفات لدرجة يصح معها أن نعتبره نموذجاً كاملاً للمجرم فهل يكفى هذا الكى نعلمى لأنفسنا الحق لاثامه بارتكاب جريمة تكون قد وقعت فى الحى الذى يقطن فيه ؟ ... إن أشد الناس إيماناً بمبدأ انطباق الصفات الجسمية على الصفات النفسية لا يستطيع أن يدعى لنفسه هذا الحق ولكن « جاروفالو » وهو أحد أقطاب المدرسة الايطالية يذهب فى هذه النقطة إلى القول بأننا إذا أثبتنا جميع هذه الانحرافات النموذجية anomalies typiques أو معظمها عند فرد بالذات يكون قد اقترف

أول جريمة له فإننا نستطيع حتى قبل أن يعود لارتكاب جريمة أخرى أن نؤكد بأنه مجرم بالفطرة ولا سبيل لإصلاحه . ويجب أن تكون معاملتنا له قائمة على هذا الأساس .

هل هناك تعسف في الحكم أشد وأخطر من هذا ؟ إن تارد يعبر عن استنكاره له بقوله : « إنه أجدى مائة مرة على من يتدربون على التحقيقات والمسائل الجنائية من طلبة الحقوق ورجال النيابة أن يقضوا فترة من الزمن بين جدران السجون للدراسة حالة المجرمين والظروف التي دفعهم إلا الإجرام بدلا من الانصراف إلى مثل هذه الاستنتاجات الخطرة ويجب أن تكون من هؤلاء الشبان جمعية لرعاية المسجونين يقوم أعضاؤها بزيارة السجون مرة كل أسبوع على الأقل فإن هذه الزيارة تمكنهم من معرفة أحوال المجرمين والمنحرفين ، كما تمكنهم بالتالي من استنباط وسائل علاجهم والحيلولة بينهم وبين العودة إلى حياة الإجرام . وبهذا نكون قد حققنا عملا يعود بالخير على ثلاث فئات : فئة الطلبة وفئة المحكوم عليهم وجمهور الشعب بأكمله .

وبذلك يكون رأى تارد في الوسيلة المثلى للدراسة الجرمية « أن الدراسات الجنائية تفيد من الإحصاءات التي تجمع عن المجرمين ويشتهم الاجتماعية ومن تحليل هذه الإحصاءات بطريقة علمية أكثر من إفادتها من محاولة ربط الإجرام أو الانحراف بنتائج الأثر وبولوجيا الطبيعية » .

٣ - الصفات السيكلوجية :

يقول لومبروزو إن المجرم ضعيف الإحساس بالألم المادى كما أنه أضعف إحساساً فيما يتصل بعواطف الحب والشفقة والحنان وفي هذا ما يفسر إلى حد ما إقدامه وعدم مبالاته . ولكن تارد يفند هذا التحليل بقوله إن ضعف إحساس

المجرم وموات عواطفه لا ترجع إلى أنه مجرم بل لأن المجرمين عادة من طبقات الشعب الجاهلة ذات الحظ الضئيل من الثقافة . وقد لوحظ عند هذه الطبقات احتمال الألم وعدم التأثير وأشار إلى ذلك الجراحون في عملياتهم الجراحية التي أجروها على أفراد من طبقات الشعب . وليس هناك من شك في أن الثقافة الرفيعة تؤدي إلى إلهاف الحس ورقة الشعور كما أنها تولد التعاطف ومشاركة الآخرين في شعورهم وتجعلنا نميل إلى التخفيف عنهم . ولذلك يمكن القول إن الثقافة من هذه الناحية ذات أثر أخلاقي واضح ما دامت القاعدة الأساسية في الأخلاق - تقوم بأعتراف كثير من الفلاسفة - على الحب والشفقة والإيثار

وإذا كان المجرم - كما يقول لومبروزو - ضعيف الإحساس بالبرد فإنه شديد الحساسية للمس الكهربائي وللتقلبات الجوية . وهو إذا كان شديد الاحتمال للألم إلا أنه شديد التأثير بتوقع الخطر فيخيفه مثلاً رؤية الخنجر مصروباً إليه أو إعلانه باقتراب ساعة استجوابه . ومن الصعوبة بمكان معرفة موطن الضعف فيه أو الوتر الحساس من نفسيته *sa corde sensible* وقد انصرف لومبروزو إلى اكتشاف هذا الوتر الحساس بشغف العالم الذي لا يضيع أى فرصة تسنح له لكي يقيس ظاهرة أو يترجمها إلى أرقام . ليس الهدف الأسمى للعلم أن يقيس كل ما يمكن قياسه وأن يعبر بالأرقام عما يمكن التعبير عنه على حين أن هدف الأدب هو التعبير عما يمكن التعبير عنه والاعتماد بما لا يمكن التعبير عنه .

غير أن لومبروزو وقد أفرط - فيما يبدو - وضع وقته في مقاييس تافهة إذ أخذ يسجل على لوحات مستعينة بآلات مشغل « السفيجموجراف » *le sphymographe* اختلاف دقات القلب عند عدد من الأشخاص في

مناسبات مختلفة: كالإطراء والمديح ومنحهم قطعة من النقود الذهبية وإهداءهم صورة جميلة لامرأة عارية وتقديم قدح من التبذ الفاخر إليهم ألخ ... وقد أظهرت هذه المقاييس أن المحرم يحب الأطراء والمديح وأنه أقل نهما إلى المال منه إلى النساء والخمر .

ولم يكن هناك ما يدعو إلى استخدام « السفيجموجراف » لإثبات هذه الحقيقة إذ أن الاحصاءات تشهد وتدل بوضوح على أن زيادة الإدمان وتعاطي الخمر موازية لزيادة الجرائم وملاحظة المحرمين ملاحظة مباشرة تؤكد أنهم لا يتعشقون المرأة لذاتها بل لأنها جزء أو عنصر من عناصر « العريضة » واللبالي الحمراء فهم يتعشقون « العريضة » وقضاء سهرات صاخبة حول مواقد حوت من المأكول والمشرب أطيبه وذلك مثلما يتعشق أمير موكب الصيد أو تتعشق سيدة أرستقراطية حضور حفلات الرقص الكبرى . أما إعجاب المحرمين بأنفسهم وزهورهم وحبهم للأطراء والمدح فيبدو في تأنفهم واختيارهم الغريب من الأزياء والألوان وافراطهم في التزين بالمجوهرات وبلذتهم بعد ارتكاب الجريمة .

ويذهب لومبروزو إلى القول بأن زهو المحرمين يفوق زهو الفنانين ورجال الأدب وسيدات المجتمع . ونحن نضيف إلى هذا حبهم للانتقام ووحشيتهم ومرحهم الوقح ولولعهم بلعب الميسر وكسلهم الذي يصل إلى حد القذارة الجنسية . وأخيراً فإن للمجرمين ميلا شديداً للكذب لمجرد الكذب للمجرم ولاجنون :

هذه الصفات التي عني لومبروزو بتوضيح تفاصيلها تجعل من المحرم -

في نظر لومبروزو - كائناً أكثر شها بالمتوحش منه بالمجنون . فالمتوحش يجب الانتقام والقسوة ويمنح الخمر ويميل إلى الكسل .

غير أن لومبروزو كان يميل أحياناً إلى تشبيه المجرم بالمجنون ثم يعود بعد ذلك فيعترف بأن بين المجرم والمجنون اختلافات هامة من الناحية النفسية وكذلك من الناحيتين التشريعية والوظيفية . فالمجنون - كما يقول - لا يحب الميسر ولا السهرات الحمراء كما أن المجنون يكره أفراد أسرته أما المجرم فإنه غالباً ما يتعلق بأسرته . والمجنون يسعى وراء العزلة والانفراد على حين أن المجرم يجب دائماً الاجتماع بأقرانه ولذلك « فإن المؤمرات نادرة الحدوث في مستشفيات المأذيب ولكنها كثيرة في السجون والليانات .

أما عن ذكاء المجرمين فهو محدود ولكنهم يعوضونه بال المكر والخبث . ولقلة ذكائهم فإن كل مجرم يتميز بطريقة خاصة في ارتكاب جرائمه وهي تتكرر في كل مرة . والمجرم أميل إلى التقليد منه إلى الابتكار وهو في هذا يختلف اختلافاً واضحاً عن المجنون الذي يجب دائماً أن يتحرر من تأثير الوسط المحيط به وأن يعتزل مجتمع أمثاله . وهو في خلوته أو عزلته هذه ينصرف إلى تأملات وأفكار غريبة كان يمكن لو تحقق لها شيء من الاعتدال والاتزان أن تؤدي إلى اكتشافات أو اختراعات نافعة .

ويتطرق لومبروزو من هذه النقطة إلى القول بأننا يجب ألا ندهش إذا كانت الإحصاءات تدل على أن أقل نسبة للجريمة توجد في محيط العلماء . فالهوة التي يتردى فيها أصحاب الفكر ليست هوة الجريمة ، بقدر ما هي هوة الخبل الذي يصيب أحياناً العقول المثقفة كالعلماء ورجال الأدب والفنانين .

ويؤيد مودسلي Maudsley في كتابه « الجريمة والمجنون Le crime et la folie

الاختلاف بين المجرم والمجنون . فيقول « إن الجريمة بالنسبة للمجرم تحقق له نوعاً من التوازن . فقد كان من الممكن أن يصبح مجنوناً لو لم يكن مجرماً . والمجرمون بسبب كونهم مجرمين لا ينقلون إلى مجانين » .

بعد أن يسرد « تارد » كل هذه الفروق يقول إنها تعبر عن اختلافات ظاهرية وسطحية . أما الفرق الأساسي الهام بين الجريمة والمجنون فلم يشر إليه أحد . إذ أنه فرق لا صلة له بالسمات الطبيعية أو الخلقية لكل من المجرم والمجنون بل يتصل بالمعنى الاجتماعي لكل من الجريمة والمجنون .

الجريمة كظاهرة اجتماعية :

فالجريمة كظاهرة اجتماعية تتصف بالنسبية ولا يتصف أى عمل بأنه إجرائى إلا إذا أُصطلح المجتمع على اعتباره كذلك . لقد وصف لنا لومبروزو نموذج المجرم ولكنه النموذج الذى اُصطلح عليه عصرنا وحضارتنا . وسواء أكان هذا النموذج من رواسب عهد سادت فيه الوحشية أم لم يكن كذلك فلا يجادل أحد فى أن نموذج المجرم فى العصور الوحشية الغابرة كان يختلف عن نموذج اليوم . ففى تلك العصور التى كانت تحتاج إلى القوة والصراع ربما كان يعد مجرماً من كان ينفر من حياة الكر والفر ويميل إلى الاستقرار ليفرغ إلى نوع من الإنتاج الفنى . وربما كان يعد مجرماً من لم يستطع السلب والنهب وأثر عليه الهدوء والاستكانة .

ولنتأمل فى الجرائم العشر التى نصت القوانين العبرية القديمة على أن تكون عقوبتها الرجم وهى : (١) عبادة الأصنام . (٢) الدعوة إلى عبادة الأصنام . (٣) تقديم القرابين إلى « مولوخ » إله العمونيين . (٤) السحر (٥) الأقوال والأفعال التى توقظ الأرواح الشريرة . (٦) الإيمان فى عدم

طاعة الوالدين . (٧) عدم احترام شعائر يوم السبت . (٨) القذف في حق الإله المعبود . (٩) الاعتداء على خطيئة الغير . (١٠) سوء سلوك الفتاة إذا شهد بذلك عدم وجود البكارة عند الزواج .

هذه هي الجرائم العشرة التي كانت قوانين بني اسرائيل تعاقب عليها بالرجم . وإن من يتأمل هذه الجرائم يجسد أن تسعا منها لا تعد جرائم في القوانين الأوروبية الحديثة . أما الجريمة العاشرة ونعني بها الاعتداء على خطيئة الغير فإنها ظلت جريمة في العرف الحديث وإن كان هدف العقوبة فيها قد تغير . فالقانون الحديث يعاقب في هذه الحالة بسبب الاعتداء على المرأة أيا كانت صفتها على حين أن القانون القديم كان لا يهتم بكرامة المرأة بقدر ما كان يهتم بما أصاب الخطيب من وصمة بالاعتداء على شرفه .

وهناك جرائم أخرى كان يعاقب عليها بالحرق أو الشنق أو إطاحة الرأس بالسيف كادعاء النبوة، وخيانة الزوجة، وضرب الأصول من أفراد الأسرة أو شتمهم، وسرقة واحد من بني اسرائيل، والقتل العمد، وأعمال الوحشية والفسق بالأقارب، وبعض هذه الجرائم لم تعد لها هذه الخطورة في القوانين الحديثة .

ويقال إنه في بعض عصور مصر القديمة كان قتل « القط » من أكبر الكبائر . فهل هذه الأمثلة وغيرها دليل على أن الشعوب القديمة كانت تهتم في مناهات الجهل والسخف حين تضيف صفة الجريمة على أفعال وتصرفات لا تعاقب عليها بل لا تأبه بها قوانين اليوم ؟ .. كلا فإن هذه الأفعال كانت تعد جرائم بالنسبة إلى النظم الاجتماعية التي كانت سائدة في هذه المجتمعات وعدم عقوبتها كان يعرض هذه النظم للانهيار . فكل نظام اجتماعي له ما يلائمه

من قوانين وهو يحكم على بعض أفعال بأنها إجرامية لأنها لا تحترم هذه القوانين .

ففى مصر القديمة كان يحكم بغرامة فادحة على المصانع التى يهتم بالشئون العامة من سياسية وحرية على حين أن مجتمعاتنا الديمقراطية الحديثة تنصرف على عكس ذلك تماما فتحكم بالغرامة على العمال وغيرهم من التاجين الذين الذين يهربون من تأدية واجبه الانتخابى . فكل غرض تخلفه وسائل معينة ، وليست العقوبة إلا أداة لتحقيق الهدف الاجتماعى الأسمى .

وكما أن تقدير الجرائم قد اختلف كذلك فإن تقدير الفضائل والأفعال الحميدة قد اختلف باختلاف الشعوب . ففى نظر بعض الشعوب التى تعيش عيشة البداوة ليست الفضائل الكبرى هى الراحة وحب العمل وحسن المعاملة بل هى الشجاعة وإغاثة الملهوف والانتقام والأخذ بالظفر .

فالحقيقة التى يجب أن نعيها جيداً ولا تنيب عن يافتا أبداً هى أن الجرائم المختلفة تختلف نسبة خطورتها من عصر إلى آخر . ففى العصور الوسطى مثلاً كانت أكبر الجرائم هى الجرائم التى تقترف ضد العقيدة وكانت تلبها جرائم الفسق ثم تلتحق بها من بعيد جرائم القتل والسرقة .

وفى المجتمع الإغريقى القديم كانت أم الكبار أن يترك المرء والديه وأجداده بعد موتهم فى العراء دون أن يهتم بطقهم وإقامة شعائر الدفن لم واحترامهم فى الأعياد المقدسة .

أما فى بعض الدول الحديثة التى تنرم على التصنيع الشامل والى تنساق فى الاختراعات العلمية فإن الكسل والتقاعد عن العمل يكاد يكون أكبر جريمة فى حق المجتمع . فأين هذا مما كان يسود فى بعض المجتمعات القديمة من كراهية العمل اليدوى واحتقاره وتسخير الرقيق للقيام به .

ومن يدري ؟ فربما إذا اكتظ سطح الكرة الأرضية التي نعيش عليها بالناس للدرجة يصعب معها الحصول على العيش فقد تصبح كبرى الجرائم في كثرة النسل .

إن نظرية المحرم بالفطرة إذن ليست إلا خرافة . فالحرمة ذاتها تتكيف طبيعتها بحسب الظروف الاجتماعية . ونحن لو قبلنا ما تدعيه هذه النظرية لاعتبرنا جميعاً مجرمين بالفطرة إذا تمسكنا بوضع من الأوضاع الاجتماعية التي لم تعد ملائمة لروح العصر الذي نعيش فيه . فسوف يعد مجرمًا بالفطرة — بحسب هذه النظرية — من يحب الشعر ويصرف وقته في نظم القصائد في مجتمع يكرس كل دقيقة من وقته للانتساج المادى . إذ أنه بذلك يكون قد اختلس من بيئته يوماً من أيام العمل وشجع على الحب والغرام في بيئة لا يتسع وقتها لمثل هذه العواطف .

وقد يشير بعضهم اعتراضاً بقوله إن هناك غرائز وميول فطرية تدل عليها بعض سمات جسمية وطبيعية وأن هذه الغرائز والميول قد اعتبرت ضارة بالمجتمع ووصمتها جميع النظم الاجتماعية في جميع العصور بأنها إجرامية . ويرد تارد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليست هناك غرائز وميول فطرية (١) وليس سلوك الطفل إلا استجابات لظروف البيئة المحيطة ولكن عدم قبوله لهذا الاعتراض لا ينفي موافقته على أن هناك بعض الأفعال التي اعتبرت إجرامية في كل عصر وأنها قتل أو سرقة عضو من أعضاء الجماعة التي ينتمى إليها الفرد . وقد لاحظ « تيلور » Tylor هذه الملاحظة في دراساته

(١) تتفق وجهة نظر تارد هذه مع الاتجاه الحديث في علم النفس الذي لا يعترف بنظرية الغرائز .

الأنثروبولوجية لعادات الشعوب المختلفة . أما أعمال القسوة والوحشية والنهب والسلب متى كانت تقتصر ضد جماعات أجنبية فلم تكن تعتبر من المحرمات بل إن هناك بعض الحالات التي كان الاعتداء يقع فيها داخل نطاق الجماعة ذاتها دون أن يتخذ صبغة الجريمة وذلك لمسايرته للعرف والتقاليد .

فلم يكن قتل الأطفال يعد جريمة في سبيل طاعة وكذلك وأد البنات عند العرب في الجاهلية . ولم يكن اللواط جريمة في المجتمع الأممي ، ولم يكن زواج الأخت جريمة في مصر الفرعونية ولا في بلاد الفرس . بل لم يكن القتل جريمة إذا حدث قرباناً للآلهة . ولم يكن « أجمنون » مجرمًا بالقطرة حين قدم ابنه قرباناً على مذبح الآلهة . وهل يمكن أن نعتبر جريمة ما يحدث في بعض المجتمعات من فظاظة باتباع شعائر فض البكارة بطريقة وحشية تؤدى في بعض الأحيان إلى موت العروس ؟ إن هذا الفعل لا يختلف بتاتاً — من الناحية المادية — عن الاعتداء على القتيات القاصرات الذي يقتصره بعض العمال في المدن الصناعية الكبرى ولكنه : في الحالة الأولى لا يعتبر جريمة لمسايرته لتقاليد المجتمع أما في الحالة الثانية فإنه يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون وذلك لمخالفته لشعور الرأي العام (١) .

وقد ذكر « ليال Lyall » في كتابه « عادات دينية واجتماعية في الشرق الأقصى » (٢) أن التضحية بالنفوس الإنسانية من الأمور المألوفة في الهند وهم يعدونها آخر ملجأ يلجأون إليه إذا أعوزتهم الوسائل لاسترضاء الآلهة وتفاذ نعمتها . وقد اضطر كثير من المعننين بشئون الأمن من الأجانب في هذه البلاد

Dr. Kocher, La criminalité chez les Arabes.

(١)

Lyall, Moeurs religieuses et sociales dans l'Extrême-Orient. (٢)

إلى الاعتقاد بأن كثيراً من حوادث الاغتيال الغامضة التي كانت تحدث من آن لآخر ترجع إلى هذا الباعث الديني . ووجدوا أنه من الأوفق أن يفرد لمثل هذه الجرائم ذات الطابع الديني مكان خاص في سجلات الجرائم وأن يعنى الباحثون والعلماء بدراستها وتحليلها في ضوء تقاليد الجماعة وشعائرها الدينية .

ومن أمثلة هذه الجرائم ذات الطابع الديني ما حدث مرة في أفغانستان بالقرب من الحدود الفاصلة بينها وبين الهند . إذ اتفق بعض القرويين على خنق أحد الذين اشتهروا بالولاية والصلاح - وذلك حتى يضمموا أن يدفن ويقام ضريحه في أرضهم . وقد كان الدافع لارتكاب هذه الجريمة ما ساد بين هؤلاء القوم من اعتقاد في أن قبر الأولياء يجلب البركة ويحقق الكرامات .

فهل نستطيع أن نفرق حوادث الاغتيال هذه بحوادث القتل العادية التي تحدث بدافع الرغبة في السطو أو بسبب الانتقام في سورة الغضب ؟ . إن هذه الاعتداءات ذات الطابع الخاص لا تقتصر على الجماعات أو المجتمعات المتخلفة بل إن نموذجاً منها قد يلاحظ في المجتمعات المتحضرة . مثال ذلك ما ذكره « جاروفالو » من أن جماعة من سكان نابلي قد اعتلوا بالضرب والتعذيب على عدد من رجال الدين اشتهروا بينهم بالمقدرة على التنبؤ واستطلاع الغيب وذلك لكي يتزعموا منهم - حسب ما جاء في أقوالهم - رقم الورقة الراجعة في محب اليانصيب .

ليس هناك إذن - بعد كل هذه الأمثلة والشواهد - نموذج معين له صفات « انثروبولوجية » أو جسمية محددة تجعل منه مجرماً في كل زمان ومكان . فإن بعض المجرمين - كما رأينا - إذا نظر إليهم في بيئتهم فإنهم يعتبرون شرفاء بل أبطال .

ولا ينطبق هذا الحكم على الجنون فإن المجانين والمعتوهين ومن أصيبوا بحالات المستيريا وغيرها من أشكال الخلل لا يخطيء أحد في تمييزهم وتصدق عليهم صفة المجنون في كل زمان ومكان. أما بالنسبة للإجرام فلا يكفي أن نعرف أن إنساناً قد قتل أو سرق لنحكم عليه بأنه مجرم ما دامت فكرة الإجرام ترتبط ارتباطاً وثيقاً — لا بالطبيعة الإنسانية في ذاتها — بل بالرأى العام السائد في كل مجتمع وبنوع التشريعات التي تتباين بتباين النظم الاجتماعية .

ولقد تعرض « لومبروزو » للمقارنة بين الجنون والجريمة ، فبين أن المجرم يولد مجرماً أما المجنون فيكتسب جنونه. فالفرق بينهما يمكن تشبيهه بين الخطيب بالسليقة والمعتمد على كتب الخطابة .

ولم يوافق تارد على هذه التفرقة . فالإجرام والجنون — في نظره — كلاهما مكتسب وهو لا ينكر أن الجنون يرتبط بحالات فسيولوجية وعصبية ولكن ذلك لا ينفي ارتباطه بكثير من المؤثرات الاجتماعية ذات الطابع الخاص . فالمجنون — في أغلب الأحيان — إنسان لا يستطيع أن يتكيف بظروف المجتمع الذي يعيش فيه . ولذلك نجد أن حالات الجنون قد ازدادت في عصرنا هذا بسبب التطور السريع في النظم الاجتماعية وفي حياة المدن على وجه الخصوص وفي شكل الحضارة الخاص الذي انطبعت به حياتنا .

ولكن لم ننكر هذا الارتباط بالمؤثرات الاجتماعية على الجريمة ؟ ... إن

نظرة واحدة إلى إحصاءات الجريمة تدل على أن الجرائم العادية والعردة إلى اقتراف الجريمة *La récidive* في ازدياد مستمر وبشكل منتظم . وعلى ذلك فإن ظاهرة الجنون وظاهرة الجريمة تشابهان من حيث خضوعهما لبعض المؤثرات الاجتماعية . ولا ينفي هذه الحقيقة ما قام به لومبروزو من عزل بعض حالات القتل

والاعتقال وتنبع ثبات عددها من سنة إلى أخرى ليثبت نظريته عن نزعة الإجرام بالقطرة . فالواقع أنه أبعد من بياناته الإحصائية حالات السرقة وحالات العودة وهذه كانت في زيادة مستمرة تدل على ارتباطها بالحالة الاجتماعية .

على أن وجه الشبه هذا بين الإجرام والمجنون من حيث خضوع كل منهما للمؤثرات الاجتماعية لا يعنى بأى حال تشبيه شخصية المجرم بشخصية المجنون إذ أن هناك فروقاً نفسية وأخلاقية هامة بين كل من الشخصيتين .

من هذه الفروق أن تنفيذ العمل الإجرامى عند المجنون غاية أما عند المجرم فإنه وسيلة للحصول على مآرب أخرى وهذه المآرب لا تختلف عما يطمح إليه أى إنسان شريف ولكن وسيلة المجرم في الحصول عليها مختلفة . واقتراح الجريمة بالنسبة للمجنون يحقق له نوعاً من اللذة أو على حد تعبير « مودسلى Maudsley » نوعاً من الارتياح Soulagement خصوصاً إذا كان واقعاً أثناء التفكير في الجريمة تحت تأثير أزمات شديدة لا يمكن مقاومتها (١) وطبيعة هذه اللذة الشاذة وعدم استطاعة المجنون استبدالها بغيرها مما يدفعه إلى الجريمة دفعا . هذان العنصران هما اللذان يميزان المجنون من المجرم . ويجب أن نعرف أن للمجرم أيضاً شلوه غير أن هذا الشلوه يقتصر في الواقع على بعض الانحرافات العاطفية أو الشعورية anomalies affectives . فالمجرم قد يتجرد نسبياً أو كلياً من الشعور بألم الآخرين وقد لا يتأذى من بعض المناظر والمواقف التي يتأذى منها الرجل الشريف فيعصمه هذا الشعور عن الانحدار في تيار الجريمة .

أما بالنسبة للمجرم فليس هناك حالة داخلية بل يمكن القول على العكس إنه يتميز بانعدام الحالة الداخلية أى بانعدام ذلك الإحساس الذى نسميه عادة «موات الضمير» وبانعدام ذلك الاشتراز الذى يمنع الشخص العادى من الوقوع تحت تأثير عوامل الإغراء الخارجية .

ليس المجرم إذن مجنوناً كما أنه ليس نموذجاً متخلفاً من المتوحش البدائى :

هذه هى النتيجة العلمية التى يفهى إليها تارد من مناقشته لآراء المدرسة الجنائية الإيطالية وعلى الأخص لآراء لومبروزو . وقد انتهى إلى هذه النتيجة لأنه حلل آراء هذه المدرسة مبنياً قصور الأنثروبولوجيا الطبيعية والتحليل النفسى فى دراسة الجريمة . وأكد ضرورة دراسة هذه الظاهرة أى ظاهرة الجريمة الاجتماعية فى ضوء المنهج الاجتماعى وذلك بالرجوع إلى آثار البيئة والحياة الاجتماعية والنظم السائدة فى تحديد معنى الجريمة ومدى انتشارها فى الأوساط المختلفة . ولم يترك تارد فرصة هذا النقد دون أن يوجه الأندثار إلى التناقض الذى وقع فيه لومبروزو فى الطبعة الثالثة من كتابه . إذ يبدو أن هذا الأخير قد عدل فى هذه الطبعة الأخيرة من آرائه بعض الشيء . فبعد أن شرح نظريته عن المجرم بالفطرة وعن تشبيه المجرم بالبدائى المتوحش ، أى بعد أن فسر الجريمة على أنها مظهر لرواسب الوحشية القديمة عند الانسان *Pathavisme* عاد فأضاف إلى هذه النظرية نظرية جديدة ترمى إلى تفسير الجريمة بأنها نوع من الجنون *Crime-folie* وإلى تشبيه المجرم بالجنون . وتعاقب النظريتان فى الكتاب على أمل أن تقوى كل منهما الأخرى ولكن الحقيقة هى عكس ذلك . إذ أن كلا من النظريتين تتناقض مع الأخرى وتهدمها . فالجنون مظهر من مظاهر الحضارة والمدنية كما بينا من قبل . ودليل ذلك ازدياد حالات الجنون عند الشعوب والتقابل البدائية . وعلى ذلك فإذا كان المجرم متوحشاً فهو لا يمكن (١٨)

أن يكون مجنوناً وإذا كان مجنوناً فهو لا يمكن أن يكون متوحشاً . فينحتم إذن الاختيار بين النظريتين أما إذا أردنا التوفيق بينهما كما حاول لومبروزو فإننا لا نفلح إلا في اضعاف كل منهما وبيان قصورها .

الجريمة مهنة اجتماعية :

وقد اقترح تارد للخروج من هذه المأزق النظر إلى الجريمة من الزاوية الاجتماعية واعتبارها مهنة اجتماعية في بيئات اجتماعية خاصة على أن يكون المفهوم من كلمة « جريمة » الجريمة التي تتكرر لا مجرد حادث يقع لظروف طارئة . فكأن هناك أوساط تشتهر بتخريب الصيادين أو عمال المناجم فكل ذلك فإن هناك أوساط أو بيئات خاصة تشتهر بتخريب المحرمين .

ويوضح تارد فكرته هذه بدراسة معتادى الإجرام دراسة اجتماعية أى بوصفهم أفراداً ينتمون إلى مجتمع ينفرد بطابع خاص وبعادات خاصة وباصطلاحات متميزة . ويبدأ بدراسة جماعة « الكامورا Carorra » المعروفة في منطقة نابولي . إذ عن هذه الجماعة الإجرامية تفرعت « المافيا mafia » في صقلية .

والكامورا حسب تعريف دى لافيلي Da Javelley (١) لها هي بكل بساطة فن الوصول إلى الغرض عن طريق الإرهاب والتهديد intimidation أو إذا شئت قتل إنها تنظيم التهديد واستغلال الخبن الاتساقى . فهذه الجماعة تستغل هذه الصفة الإنسانية كما يستغل بعض أرباب الحرف الأخرى حب المحرم وحب الظهور والميل إلى العريضة . ولذا فإن أفراد هذه الجماعة يتغلغلون

(١) وذلك في كتابه « خطابات عن إيطاليا » .

في جنين، والأوساط قرأهم في أزقة أحياء مساكن الوتشياء كما تجدهم في أعلى المراكز الإدارية والسياسية ، وتظهر الكامورا في الأوساط السياسية العليا في شكل الوساطات والشفاعات وإذا جاز قول موريلف نزيه أن يقاومها ديز ثله المكائد للإيقاع به . وقد تظهر في شكل التأثيرات الوهمية والقوية على الناس . ومن أمثلة ذلك ما قام به أحد كبار السادة في مدينة جنوب إيطاليا . فقد كان رئيساً لقاعة كبيرة ولكنه أفلس تماماً بسبب الخسر ومع ذلك فقد وجد الطريقة الحكيمة ليعيش عيشة البذخ إلى اعتاد عليها دون أن يدفع شيئاً . فكان يحل صلبه بالنياشين وينفق أوداجه ويدخل بكل تودة وعظمة إلى أفخم مطاعم البلد فيحييه الحاضرون ويتناول وجبته الشهية ويخرج دون أن يجسر أحد على مطالبة بدفع الثمن . أليست هذه مهنة ؟ أو لم يستطع هذا الشخص وأمثاله أن يتقنوا فن « التهويش » ويستغلوا جن الناس ويعيشوا على صيهم الغاير ؟

وإذا كان هذا النوع من الجريمة مهنة يصح أن نسميها مهنة الزبب والاحتيال والتهديد فكيف يدخل المرء ضمن أعضاء هذه الطائفة ؟

إن هناك مراسم خاصة يمكن تشبيهها - والقياس مع القاريق - بالمراسم التي تراعى في دخول عضو ضمن طائفة الماسونية مثلاً أو ضمن نقابة صناعية . إذ يرشح العضو الجديد ويذكره أحد الأعضاء القدماء ثم يقترح بين الجماعة على انتخابه بعد أن يمر بسلسلة من الاختبارات التي تثبت ولائه وصلاحته . وفي قرية الاختبار هذه يكون المرشح « تايماً » أو « صيباً » لأحد الأعضاء . يتخذ ما يأمر به ويطيعه طاعة عمياء ويتلقى نظير ما يقوم به أجراً تافهاً (١)

(١) نلاحظ هنا الشبه الوثيق بين هذه الخطوات والخطوات التي كانت تتبع قديماً في اختيار أرباب المهن والصناعات مما يثبت ما نحن بصدد من أن الجريمة مهنة متكيفة للمهن .

فيذا أكمل المرشح الاختبار فعليه بعد ذلك أن يقوم بعمل رائع chef d'oeuvre يوئله للدخول الجماعة نهائياً ويكون هذا العمل عادة عملية اغتيال أو سرقة محكمة التنفيذ يحار البوليس في فهم غوامضها ، تجتمع الجمعية على أثرها وتنصبه عضواً من أعضاء « الكامورا » في حفل رسمي يقسم فيه يمين الولاء وهو واضح يديه على سيفين متشابكين على شكل صليب . ومن فقرات هذا القسم : « أقسم أن أكون مخلصاً لأعضاء الجمعية معادياً للحكومة وألا أتصل بأى طريقة من الطرق بالبوليس وألا أبلغ عن اللصوص بل أساعدهم على العكس بكل ما أستطيع من مساعدة وذلك لأنهم يعرضون حياتهم للخطر » . وجميع ما ينشأ من منازعات داخلية بين الأعضاء يفض ويسوى في اجتماعات عامة كما يحدث تماماً في النقابات المهنية الأخرى وتتخذ الأصوات على ما يتخذ من قرارات . ولا تتميز الجماعة بشعائرها بل إن لها قانوناً تطبق أحكامه على الجميع فيحكم بالموت على من يرفض أن يقوم بعملية الاغتيال التي يأمر بتنفيذها ، بل إن للجماعة مكتباً إدارياً أو إدارة مستخدمين فيجتمع السكرتير يوم الأحد ومعه أحد المحاسبين وأمين الصندوق ويوزع الغنائم من حصيلة الضرائب التي حصلها الأعضاء عن طريق الأرباب والتهديد من الجمهور على الأخص من « الكباريات » وبيوت القهار وبيوت الدعارة .

ومن الغريب أن ديودور الصقلي قد ذكر فيما كتبه عن تاريخ مصر القديمة ظواهر مشابهة وصفه البعض بسببها بالمبالغة والانتحال . فهو يروى لنا أن بعض البلاد في مصر كان يوجد فيها زعيم للصصوص (وربما كانت كلمة « شيخ منصر » في لغتنا العامية من بقايا ذلك العهد) وأن مهنة السرقة كانت تمارس علناً وبصفة رسمية تقريباً وأن ضحايا السرقات كان يتحتم عليهم أن يدفعوا جعلاً أو خريبة معينة لرئيس العصابة حتى ترد لهم مسروقاتهم . وقد فند

العلماء المحدثون هذه الرواية ويبنوا أن الأمر كان لا يعلو وجود بعض الأعراب من البلو كانوا يتعرضون لطريق القوافل ويفرضون عليها أتاوة حتى تسلم من النهب والسلب (١). ومهما يكن من شيء فإن هذه العصابات تعتبر شكلاً من أشكال (الكامورا) التي تعتمد على التهديد والتخريف والمباغنة.

وإذا رجعنا إلى ما كتبه « تين Taine » عن تاريخ الثورة الفرنسية اقتنعنا برأيه عن أن جماعة العقوبيين Les Jacobins كانوا أيضاً نوعاً من منظمات « الكامورا » على نطاق واسع إذ استخدموا التهديد والإرهاب لاستغلال الثورة وإظهارها بمظهر العسف والبطش والوحشية.

أما « المافيا Mafia » وهو الاسم الذي يطلق على هذا النوع من العصابات في جزيرة صقلية فنستطيع أن نقرأ عنها وصفاً تفصيلياً ممتداً في الكتيب الذي كتبه كاتب إيطالي ينتمي من حيث الأصل إلى هذه الجزيرة (٢). إذ تعرض فيه للتفسير السياسي لنشأة هذه العصابات وبين أنها كانت وليدة الضغط والظلم السياسي الذي تعرضت له الجزيرة أيام حكم أسرة البوربون.

وبعد أن ينتهي تارد من تحليله ووصفه لهذه الجماعات الإجرامية يتساءل ألا يجب لنا بعد وصف هذه الطوائف والجماعات والعصابات أن نطلق على هذه الظاهرة اسم « صناعة الجريمة » ؟؟

(١) إقرأ في هذا الموضوع :

Thonissen, Droit criminel des peuples anciens T.1, p. 166.

(٢) هذا الكاتب هو نابليون كولاجاني Napoleon Colajanni وكتابه

Delinquenza della Sicilia : صقلية : بعنوان الجريمة في صقلية :

إن هذه الصناعة ولا شك نادرة لأن ظروفنا الاجتماعية ليست ملائمة لحسن الحظ لنموها واتساعها، اللهم إلا إذا أدخلنا فيها كل ما يتصل بأنواع التثهير والتجريح وشهادات الزور التي تمتلئ بها دور القضاء والتي تدل على أن هناك « وكالات » كبيرة « تفبرك » هذه الأوقاويل . ولكن إذا كانت المنظمات الكبيرة قليلة ونادرة فإن الدكاكين والحوانيت الصغيرة للجريمة تنتشر على العكس انتشاراً كبيراً وهذه قوامها « أسطى أو معلم » من ذوى السوابق يساعده اثنان أو ثلاثة من « الصبيان » .

وبالرغم من أن هذه الجماعات الصغيرة لا تسبب من الإزعاج ما تسببه الجماعات والمنظمات الكبيرة إلا أن تكاثرها في مدينة أو في دولة يعد من الأعراض الخطيرة ذلك لأن هذه الجماعات الصغيرة تعد مباءة لإفساد الشباب كما أن وجودها دليل على عدد من الأمراض الاجتماعية كتفكك الأسرة وتشرذم الأحداث وتفشى البطالة .

ويخلص تارد آراءه في هذا الموضوع بقوله : « إن الجماعات الإجرامية أقرب في تكوينها ونظمها وممارسة نشاطها إلى الطوائف المهنية منها إلى قبائل المتوحشين والبدائين . فالقبيلة البدائية مجتمع تغلب عليه الصبغة الدينية وأفرادها تربطهم وشائج القرابة الدموية أو المصاهرة . أما مجتمع اللصوص أو السفاكين فلا ينتمى إليه العضو إلا بطريق الاختيار أو الاقتراع . وقد دلت الدراسات الأنثروبولوجية على أن الشعوب البدائية لا تتصف بالروحانية التي ألصقت بها ظلماً وعدواناً بل إنها في الغالب شعوب مسالمة لا تحتاج للعدوان لأنها تعيش على وفرة ما حبتها به الطبيعة . وهي لا تهاجم إلا من يعتدى على أرضها وينتهك حرمانها ومقدساتها . وقد ذكر كثير من الرحالة

روايات عن البدائيين تدل دلالة قاطعة على ما اتصفوا به من نزاهة وإخلاص ووفاء بالعهد وهي صفات تعوز كثيراً من أفراد مجتمعاتنا المتحضرة . كما أن القبائل البدائية إذا اضطرت إلى الحرب والسلب فإنها تنصرف إليهما في شجاعة وتواجه العدو مواجهة صريحة ولا تعتمد إلى تدبيرات الخسة والدناءة .

دراسة دوركيم لظاهرة العقوبة :

اهتم دوركيم ومدرسته السociologique بدراسة الظواهر التشريعية . وفق المنهج الاجتماعي الذي يهتم بتحليل الظاهرة والرجوع إلى أصولها التاريخية وتتبع تطورها في الزمان والمكان .

ونستطيع أن نعرّ على جوانب مختلفة من هذه الدراسة في كثير من مؤلفات دوركيم وعلى الأخص في كتابيه « تقسيم العمل الاجتماعي » (١) و « الانتحار » (٢) وفي البحث الذي كتبه في « التشرية السنوية لعلم الاجتماع » « قانونان لتطور العقوبة » (٣) .

ففي كتاب « تقسيم العمل » حاول دوركيم أن يدرس هذه الظاهرة الاقتصادية عن طريق تحليل القواعد التشريعية وتطورها من قواعد ذات جزاء ردعي sanction repressive إلى قواعد ذات جزاء إصلاحى Restitutive . وخلص من ذلك إلى نظريته المشهورة عن « التضامن الآلي Solidarité mécanique » الذي كان يسيطر على تقسيم العمل في أشكاله البدائية وتحوله إلى « التضامن العضوي Solidarité organique » الذي يميز تقسيم العمل في أشكاله الحديثة .

La division du travail social, 1895.

(١)

Le suicide, 1897.

(٢)

Deux lois de l'évolution pénale, Année sociologique, T. IV, 1899

(٣)

وقد عرف دوركيم الظاهرة التشريعية بأنها : « قاعدة للسلوك يحدد لها جزاء » . وتختلف الجزاءات حسب خطورة المبادئ القانونية وأهميتها وحسب ما تحظى به من مكانة في ضمير الرأى العام والدور الذى تقوم به في المجتمع . على أن هذه الجزاءات على اختلافها يمكن تصنيفها في أحد قسمين :

فهناك أولاً الجزاءات التى تتميز بصفة خاصة بنوع من الألم أو على الأقل بنوع من الانقصاص أو الإهانة التى يتحملها الفاعل . فهى قد تنال من ثروته أو تحط من كرامته أو تحرمه من حريته أو قد تصل إلى حد إزهاق روحه . هذا النوع من الجزاءات يطلق عليه دوركيم اسم « الجزاءات الردعية » أو القمعية .

أما القسم الثانى من الجزاءات فإنه لا يتضمن بالضرورة ألماً يتحملة الفاعل بل يشترط فقط لإصلاح ما أفسده أو إعادة الأمور إلى نصابها سواء بإلزام الفاعل بتعويض ما أفسده أو بإلغاء ما ترتب على فعله من نتائج اجتماعية . ويطلق دوركيم على هذا النوع من الجزاءات اسم « الجزاءات الإصلاحية » .

وتختلف قواعد القانون القمعى بحسب النماذج الاجتماعية types sociaux . ففي المجتمعات البدائية هناك عدد من الأفعال التى تعتبر إجرامية دون أن تكون من وجهة نظرنا نحن ضارة بالمجتمع : مثال ذلك لمس الأشياء المحرمة Tabous أو الحيوان أو الإنسان الذى يعتبر نجساً (كالمنبوذين في الهند) ، وترك الشعلة المقدسة حتى تنطفئ : وأكل بعض اللحوم المحرمة : وعدم ذبح القرابين على قبور الأسلاف . كل هذه الأفعال تحتل مكاناً هاماً من قائمة الجرائم ذات الجزاء القمعى عند الشعوب البدائية .

والصفة العامة لكل فعل إجرامى هى أنه يتكون من سلوك يقابل

بالاستهجان العام من جميع أفراد المجتمع . أى أن الفعل يوصف بأنه إجرائى « عند ما يחדش العواطف القوية والأسس المحددة التى يقوم عليها الشعور الجمعى » . فالجريمة ليست فقط فى الاعتداء على المصالح الفردية حتى لو كان هذا الاعتداء صارخاً وخطيراً بل إنها فى الحقيقة اعتداء على سلطة متسامية *autorité transcendante* هى سلطة المجتمع . وليس هناك قوة خلقية تلو على الفرد إلا قوة الضمير الجمعى . فقتل الإنسان يمثل أقصى درجات الاعتداء على الكرامة الانسانية ممثلة فى ضمير المجتمع ولذا يعاقب عليه بالإعدام .

وإذا كان هذا التعريف للفعل الاجرائى صحيحاً فلا بد أن نجد ما يشته عند تحديد صفات العقوبة .

أولاً : تتألف العقوبة من رد فعل انفعالى . وهذه الصفة تكون أكثر وضوحاً كلما كان المجتمع أقل تحضراً . فالشعوب البدائية تعاقب لمجرد العقاب وهى تعذب المتهم بغرض تعذيبه وإيلامه فقط دون أن تنتظر من هذا التعذيب أى فائدة تعود على المجتمع . وما يثبت ذلك أنها لا تبحث فى عدالة العقوبة أو جدواها وإنما يشغلها فقط توقيع العقوبة . ولذلك فهى تعاقب الحيوانات أو الأشياء الجامدة التى استخدمت كأدوات للجريمة ؛ وهى لا تتقيد بمنطق العقوبة الذى يحتم توقيعها على الفاعل وحده بل تتعدى ذلك إلى الأبرياء من أقاربه وزوجته وكذلك جيرانه . وسبب ذلك أن « الانفعال القوى » هو روح العقوبة ولذلك لا تتوقف العقوبة إلا اذا هدأ هذا الانفعال . فإذا نال الانفعال من الفاعل دون أن يهدأ فإنه يمتد آلياً إلى غيره من الأبرياء الذين قد تربطهم به بعض الصلات . وحتى اذا اقتصرت العقوبة على الفاعل وحده

فإنها غالباً ما تنطوى على أنواع من التفنن في الإيلاام والتعذيب . وإذا نظرنا الى قاعدة الأخذ بالثأر التي كانت عامة في المجتمعات القديمة وجدنا أنها تنطوى على إشباع للرغبة الجامحة في الانتقام .

ثانيا : كلما تقدمنا نحو العصور الحديثة وجدنا أن طبيعة العقوبة تتغير فلا يوقع المجتمع العقوبة الآن لجرد الانتقام بل ليدراً عن نفسه أثر الأفعال التي تهدد كيانه . وهو لا يلجأ إلى إيلاام المجرم إلا كوسيلة منهجية لحماية نفسه . وهو يعاقب لا لأن العقوبة في ذاتها تحقق له نوعاً من الارتياح بل لكي يصبح الحوف من العقوبة . رادعاً لذوى النوايا الخبيثة . ولم تعد سورة الغضب هي التي تحدد وسائل القمع بل التبصر الواعي لما قد يعود على المجتمع من نفع عند توقيع العقوبة . وعندما نفترض أن العقوبة قد تنفع حقيقة في حمايتنا في المستقبل فنقدر في الوقت نفسه أنها يجب أن تكون تكفيراً عن الماضي . وبما يؤكد هذا الحرص الاحتياطات الدقيقة التي نتخذها لكي نجعل العقوبة متناسبة مع خطورة الجرم على قدر المستطاع .

وبعد هذا التحليل لصفات العقوبة يتساءل دوركيم : هل لنا أن نقول إن الجانب الانفعالي قد قضى عليه تماماً في فلسفة العقوبة الحديثة .

الواقع أن تناسب العقوبة مع الجرم يذكر إلى حد ما بقانون الثأر أو القصاص القديم : « العين بالعين والسن بالسن » . وكل ما في الأمر أننا لا نقيس اليوم بطريقة مادية أو بدائية فداحة الجرم أو درجة العقوبة ولكننا نحرص مع ذلك على أن يكون هناك دائماً توازن بين هذين العنصرين دون أن أنفكر كثيراً فيما إذا كان هذا التوازن سيحقق الفائدة أو لا يحققها . والعقل يقضى بأن تتدرج العقوبة تبعاً لخطورة المجرم وإيمانه في الإجماع لا تبعاً لخطورة الجرم ولكننا لا نفعل ذلك . فعقوبة السارق مهما تكررت سرقاته

وتؤكد لنا إصراره على العود: أقل من عقوبة القاتل الذى يقتل مرة واحدة ولو بطريق الصدفة . ويمكن أن ننظر إلى إجراءات المحاكم لكى نلوك أن الانفعال *la passion* (ونسميه اليوم الاقتناع *la conviction*) ما زال يحرك فكرة العقوبة . فمثل الإتهام الذى يهاجم المذنب والحامى الذى يدافع عنه كلاهما يلجأ إلى إثارة العواطف والانفعالات وإذا كان الثانى يحاول أن يستثير العطف على المتهم فإن الأول يحاول أن يحرك الشعور العام ضده . وتحت تأثير هذه الانفعالات المتضاربة ينطق القاضى بحكمه .

كل ما حدث إذن من تطور هو أننا استطعنا إلى حد كبير أن نكبح من جماح الانفعالات الجاحية واستطعنا أن نحد من العنف الأعمى ومن أنواع التخريب الانتقامية التى لا فائدة فيها . فأصبحت العقوبة توقع بعد تبصر وتدبير ولذا قلنا قلما تلحق بالأبرياء .

ثم يبحث دو ركيم بعد ذلك فى مصدر العقوبة هل هو الفرد أو المجتمع فيقول إن المتفق عليه أن المجتمع هو الذى يعاقب ولكن قد يكون هناك شك فى أنه يوقع العقوبة لحسابه الخاص . ومما يزيل هذا الشك ويؤكد الصفة الاجتماعية للعقوبة أن هذه العقوبة بمجرد أن ينطق بها القاضى لا يمكن الرجوع فيها أو تعديلها إلا بواسطة الهيئات القضائية المختصة التى تتصرف باسم العدالة الاجتماعية . ولو كان الأمر يتعلق بإرضاء الأفراد لا غير لترتب على ذلك أن يكون هؤلاء الحق فى تعديل العقوبة أو إلغائها . إذ لا يمكن أن تنصور أن تفرض الحقوق فرضاً دون أن يكون لمن يتمتع بها الحق فى التنازل عنها .

وعلى ذلك فإذا كان المجتمع وحده هو الذى يملك العقوبة فذلك لدرأ الضرر الذى وقع عليه والإهانة الموجهة إلى المجتمع هى التى تقصد العقوبة إلى إلزائها أو محو أثرها .

ومع ذلك فهناك حالات كان توقيع العقوبة فيها يتعلق بإرادة الأفراد . ومن هذه الحالات جرائم السرقة والإهانة والضرر الناتج عن سوء التصرف . وكانت هذه الجرائم تسمى جرائم خاصة (*delicta privata*) للفرقة بينها وبين الجرائم الحقيقية التي كانت عقوبتها توقع باسم المدينة . ومما يؤكد أن العقوبة كانت بالنسبة لبعض الجرائم ذات طابع خاص عند كثير من الشعوب القديمة الاعتراف بنظام الانتقام أو الاقتصاص *La vendetta* . وكانت هذه الشعوب تتكون من مجموعات أولية ذات طابع عائلي أو عشائري . وحينئذ عندما كان يقترب أحد أفراد العشيرة جريمة ضد شخص آخر كان يترك لهذا الأخير أمر الانتقام لنفسه .

وساد الاعتقاد مدة طويلة بأن نظام الاقتصاص هذا كان في الأزمنة البدائية الشكل الوحيد للعقوبة أى أن العقوبة كانت في بادئ أمرها « تصرفات انتقامية يترك أمرها للأشخاص » . وترتب على هذا الاعتقاد القول بأنه إذا كان المجتمع اليوم قد انتزع لنفسه حق توقيع العقوبة فلا بد أنه يمارس هذا الحق بتفويض من الأفراد وهو حين يعاقب يرعى مصالحهم بدلا منهم وقد يكون ذلك لأنه يرهاها خيرا منهم . فالأصل أنهم يتنقمون لأنفسهم أما الآن فإن المجتمع ينتقم لهم . وإذا كان المجتمع يلعب اليوم دوراً أساسياً في توقيع العقوبة فما ذلك إلا عن طريق التطور الذي جعل منه بديلاً للأفراد .

يفند دوركم هذا الرأي ليثبت خطأه . وهو يقول إن الخطأ راجع في الحقيقة إلى الاعتقاد بأن نظام الاقتصاص كان هو الشكل البدائي للعقوبة على حين أن الأبحاث الأنثروبولوجية تؤكد العكس تماماً إذ توضح أن قانون العقوبات كان في أصله ذا صفة دينية واضحة . وهذه الصفة مؤكدة في القوانين الهندية والعربية القديمة . وفي مصر الفرعونية كانت « كتب هرمس

العشرة « ذات الطابع المقدس تحتوى على نصوص القانون الجنائى إلى جانب القوانين الأخرى المتصلة بحكم الدولة . وكان الكهنة المصريون هم الذين يمارسون السلطة القضائية . ولا يختلف الأمر عن ذلك فى روما حيث كانت الصفة الدينية للقوانين واضحة .

ولا ينكر أحد الصفة الاجتماعية للدين . فالعقيدة الدينية لا تهدف إلى تحقيق أغراض فردية بل على العكس تمارس على الفرد نوعاً من الحرية فى كل لحظة . فهى تجبره على أداء فروض قد تضايقه وعلى القيام بتضحيات قد تسبب له بعض الضرر . وقد كان الإنسان وفاء لأمر عقيدته يقدم بعض ما يملك بل كل ما يملك إذا اقتضى الأمر قرباناً على مذبح الآلهة . وكان يلزم نفسه بأنواع من الحرمان الشديد بل يحرم نفسه الحياة نفسها لإرضاء لما تأمر به الآلهة . فالحياة الدينية فى جملتها تقوم على إنكار الذات وعلى التجرد من المصلحة الذاتية .

وعلى ذلك فإذا كان القانون الجنائى فى أصله ذا طابع دينى فيمكن أن نؤكد بالضرورة أن الأغراض التى تخلفها كانت أغراضاً اجتماعية . كانت الآلة تعاقب لتنتقم لما يلحق بالدين والمعتقدات المقدسة من إهانة . ولم تكن تعاقب لتنتقم للأفراد . وليس من العسير علينا أن نثبت أن الإهانة الموجهة ضد العقيدة كانت فى الوقت نفسه إهانة ضد المجتمع .

قراية تطور العقوبة :

ولنحاول الآن أن نلخص فى عجالة الأفكار الأساسية فى البحث الذى نشره دوركيم بعنوان « قانونان لتطور العقوبة » .

يقول دوركيم إن التنذرات التى مرت بها العقوبة يمكن تقسيمها إلى نوعين :

تغيرات كمية وتغيرات كيفية :

١ - أما قانون التغيرات الكمية فيصوغه على الوجه الآتي :

« تزداد درجة العقوبة من حيث شدتها كلما كثفت المجتمعات أكثر قرباً من النموذج البدائي وكلما كانت السلطة المركزية أقرب إلى النظام المطلق ». وليست بنا حاجة إلى تعريف النموذج البدائي للمجتمع فيمكن أن ننظر إلى درجة تركيبه من حيث البناء الاجتماعي والتنظيم .

أما العامل الثاني ونعني به السلطة المطلقة فهو الذي يحتاج إلى بعض التوضيح : فالرأي السائد أن السلطة الحكومية تكون مطلقة إذا لم تصادف في الوظائف الاجتماعية الأخرى قوة من شأنها أن تتدخل بنجاح لتخفف منها وتحد من سطوتها . والحقيقة أنه لا يوجد مجتمع واحد تنعدم فيه هذه القوة المضادة تماماً بل إن انعدام هذه القوة لا يمكن تصوره . فالتقاليد الموروثة والمعتقدات الدينية تعد من العوامل التي تتدخل للحد من الحكم المطلق . ولكن تدخلها لا يتخذ صفة « قانونية » ولا يلزم الحكومة التي قد تتأثر بهذا التدخل من حيث الواقع . فبالرغم مما قد تميل إليه من الاعتدال في ممارسة سلطاتها - وذلك بتأثير العقيدة الدينية أو بتأثير بعض التقاليد - إلا أنها لا ترى نفسها ملزمة قانوناً لانتهاج هذا التصرف أو ذاك تمشياً مع نص مكتوب أو حتى مع قانون عرفي . وفي هذه الحالة يمكن القول إن الحكومة تتمتع بسلطان مطلق .

وما لا شك فيه أن التماذي في إسائة استعمال السلطة قد يؤدي إلى تكتل بعض القوى الاجتماعية للوقوف في وجه الحاكم المطلق والحد من تصرفاته . كما أن الحاكم قد يجد من مسلكه المتطرف بنفسه إذا توقع قيام الرأي العام

ضده . ولكن الحد من السلطة المطلقة في كلتا الحالتين - أى سواء حدث بالفعل من جانب الحاكم نفسه أو فرض عليه من الخارج - لا تكون له إلا صفة احتمالية . إذ أنه لا يحدث نتيجة للتفاعل الطبيعي بين أجهزة الحكم . وهو إذا جاء من جانب الحاكم يتخذ شكل منحة أو تنازل اختياري عن الحقوق الشرعية وإذا جاء من جانب المقاومة الجمعية يتخذ شكل الحركة الثورية .

ويمكن تحديد صفات الحكم المطلق بطريقة أخرى . فنحن نعرف أن الحياة القانونية تتأرجح بين قطبين : قطب العلاقات التي يسيطر عليها جانب واحد وقطب العلاقات المتبادلة أى التي يتبادل فيها الطرفان الحقوق والالتزامات .

والنوع الأول يمنح حقوقاً لطرف واحد من أطراف العلاقة على الآخر دون أن يكون للطرف الثاني أى حق يقابل التزاماته وحق الملكية يمثل النموذج الكامل لهذا النوع من العلاقات : فالمالك له كامل الحقوق على ما يملك دون أن يكون بملكه أى حق مقابل . أما النوع الثاني فإنه يتميز بنوع من التبادل *reciprocité* بين الحقوق المخلولة لكل من طرفي العلاقة . والتعاقد وخصوصاً التعاقد الذي يقوم على أسس عادلة خير نموذج له .

وحينئذ يمكن القول إنه كلما كانت العلاقات التي تربط السلطة المركزية ببقية أجزاء المجتمع تتصف بأنها من جانب واحد أو بمعنى آخر كلما كانت هذه العلاقات أكثر شها بالعلاقات التي تربط الشخص بما يملك - أمكن القول إن الحكومة ذات سلطة مطلقة . وعلى العكس من ذلك يتخذ الحكم عن الصفة المطلقة كلما كانت علاقاته مع أجهزة المجتمع الأخرى تقرب من التبادل والتعاون الوثيق .

ولا يشترط لوجود الحكم المطلق أن يكون المجتمع بدائياً فهو ليس قاصراً

على نموذج معين أو على مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعي . فقد ظهر الحكم المطلق في العصور المتأخرة للدولة الرومانية وفي فرنسا في القرن السابع عشر .

وعلى ذلك فإن العاملين اللذين يؤثران في تطور العقوبة من الشدة إلى التخفيف ونعني بهما درجة بدائية المجتمع ودرجة الحكم المطلق يجب أن ينظر إليهما كل على حدة فليس لأحدهما أى صلة بالآخر .

وبعد أن يشرح دوركيم صيغة القانون ينصرف إلى بحث الوقائع التي تؤيده : فيذكر أن كثيراً من المجتمعات القديمة كان لا يكتفى بالحكم بالموت كعقوبة قصوى بل إن تنفيذ هذا الحكم كان يتخذ أشكالاً متفاوتة في قسوتها وشدها تبعاً لخطورة الجرم . لم يكن يقتصر مثلاً على الشنق أو إطاحة الرأس بل كان هناك حرق المتهم حياً أو صلبه وتركه يموت موتاً بطيئاً . وفي تنفيذ عقوبة الحرق كان الجلاد يبدأ بإحداث جروح في جسم المحكوم عليه بواسطة قطعة من الخشب حادة الطرف ثم يوضع بعد ذلك فوق كومة من الأشواك ويوقد بها النار .

وكانت اللوائح « المانوية » القديمة تفرق بين العقوبة البسيطة أى قطع الرأس وبين العزوبة الخاصة وهذه كانت على سبعة أنواع : الخنازوق ، والحرق والمرس تحت أقدام القبيلة ؛ والإغراق ؛ والزيت المغلى الذى يصب في الآذان وفي الفم ، وتمزيق الجسد بواسطة الكلاب في ساحة عامة ؛ وتشريح الجسد حياً بأسلحة ماضية .

فإذا صعدنا في سلم التطور الاجتماعي وانتقلنا من المجتمعات التي كانت تعيش على البداوة أو على نظام الحكم المطلق الذي كان يمارسه الحاكم المزملة

إلى نموذج آخر من المجتمعات أى المجتمعات التى كانت تعيش على نظام المدينة نلاحظ تخفيفاً ملحوظاً فى درجة العقوبة .

ففى أثينا لم تكن عقوبة الحكم بالإعدام تقضاهف بوسائل الضن فى القسوة إلا فى حالات نادرة . فكان حكم الإعدام ينفذ فقط بإحدى وسائل ثلاثة : تجرع السم أو إطاحة الرأس بالسيف أو الشنق . ولم يعرف فى أثينا بتر الأعضاء الزمى (الذى يرمز لنوع الجريمة) ويبدو كذلك أن العقوبات الجسدية كالجلد وغيره لم تكن معروفة اللهم إلا بالنسبة لطبقة المييد .

وفى روما كان عدد الجرائم التى يحكم عليها بعقوبة الاعدام محصوراً فى نطاق ضيق . وقد جاء فى كتابات مؤرخى الرومان ومشرعهم من أمثال « تيت ليف » Titolive « وشيشرون » ما يؤيد هذا الاتجاه فاعتبر كل منهما نظام العقوبة المخفف مفخرة من مفاخر القانون الرومانى .

وحين وصلت الملكية المطلقة فى فرنسا إلى أوجها وصلت القسوة فى العقوبة إلى أوجها كذلك . فأصبح الحكم بالاعدام والتعذيب يصدر لاتفه الأسباب . وأضيفت إلى أنواع العقوبات عقوبة جديدة وهى التجديف فى سفن الأسطول تحت ضرب السياط . وكانت هذه العقوبة من القسوة بحيث كان المحكوم عليهم بها يحاولون التخلص منها بقطع أذرعهم أو أيديهم حتى يصبحوا غير صالحين لها .

وظل قانون العقوبات على هذه الحال من الشدة والقسوة حتى منتصف القرن الثامن عشر . وحينئذ ظهرت فى أوروبا كلها حركة الاحتجاج التى قادها « بكاريا Beccaria » . فهذا العالم الإيطالى مؤلفه « موسوعة الجرائم (١٤)

والعقوبات « قد ضرب الضربة القاضية التي وضعت حداً لقوانين العقوبات القديمة البشعة .

٣ - أما قانون التغيرات « الكيفية » فيصوغه دوركيم على النحو الآتي :

« تنجس العقوبة أكثر فأكثر نحو نموذج واحد هو الحرمان من الحرية والحرية وحدها لمدد تتفاوت بحسب خطورة الجرم وفداحته » .

فلم تكن المجتمعات البدائية تعرف عقوبة السجن أو الحرمان من الحرية وفي القوانين المانوية لم يشر إلى السجن إلا في مناسبة واحدة ولم يكن ينظر إلى السجن على أنه جوهر العقوبة بل كان مجرد التشهير بالجرم وعرضه أمام أنظار الجمهور . كما أن القوانين الموسوية لم يكن فيها أى إشارة إلى السجن . وحينما أشارت أسفار العهد القديم إلى السجن كان يقصد به التحفظ على المجرم انتظاراً لتوقيع العقوبة عليه . ويبدو كذلك أن القوانين القديمة للشعوب السلافية والجرمانية كانت تجهل تماماً عقوبة الحرمان من الحرية .

أما المجتمعات التي عرفت نظام المدنية كالمجتمعات اليونانية والرومانية فيبدو أنها عرفت نظام السجن . فحين كان سقراط يتحدث إلى تلاميذه أثناء محاكمته كان يذكر السجن المؤبد كعقوبة يحتمل أن يحكم بها عليه . وحين اهتم أفلاطون بوضع نظام مدينته المثالية في كتابه « القوانين » اقترح السجن كعقوبة لعدد كبير من المخالفات . ولكن على الرغم من هذه الشواهد وغيرها كانت عقوبة السجن في أثينا تطبق في نطاق محدود .

ولم يكن الأمر يختلف بالنسبة لروما ، فهي قد عرفت السجن في الأصل كمكان للتحفظ على المتهم لا أكثر . ولم يصبح السجن عقوبة إلا في وقت متأخر .

ومع ذلك فلم تكن هذه العقوبة تطبق على المواطنين إلا نادراً واقتصرت تطبيقها في غالب الأحيان على الأرقاء والجنود والممثلين .

ويمكن القول أن عقوبة السجن لم تنتشر إلا في المجتمعات المسيحية . ذلك أن الكنيسة قد اعتادت أن تأمر بحبس بعض المجرمين حبساً مؤقتاً أو مؤبداً في أحد الأديرة ، ومن الكنيسة انتقلت عقوبة السجن إلى نطاق القانون المدني ولكن استخدامها في التحقيقات الإدارية جعل طابع العقوبة فيها غير واضح لمدة طويلة . ولم يعتبر السجن عقوبة بالمعنى الحقيقي إلا في القرن الثامن عشر حيث اعترف رجال التشريع والمشتغلين بالمسائل الجنائية به في حالات خاصة أهمها أن يكون السجن مدى الحياة أو أن يستعاض به كحكم مخفف عن حكم الإعدام كما اعترف به عموماً في جميع الحالات التي يسبقها تحقيق قضائي .

ولم يصبح السجن القاعدة الأساسية لنظام العقوبات في فرنسا إلا بصلور قانون العقوبات سنة ١٧٩١ . ومع ذلك ظل مدة طويلة لا يكتفى به في حد ذاته بل غالباً ما كان يضاف إليه أنواع أخرى من الحرمان كمنع المجرم بالسلاسل والأغلال وحرمانه من الطعام لمدة متناهية .

ولم تلغ هذه الإجراءات المشددة إلا بصلور قانون ١٨١٠ الذي احتفظ ببعضها لعقوبة السجن مع الأشغال الشاقة . ومع ذلك فإن هذه العقوبة ذاتها قد فقدت كثيراً من صفاتها المميزة في السنوات الأخيرة واقتربت كثيراً من عقوبة السجن العادية .

وفي الوقت نفسه أصبحت عقوبة الأعدام لا تطبق إلا في حالات معينة أهمها حالة القتل عمداً مع سبق الإصرار . بل إن هذه العقوبة قد اختفت تماماً من قوانين بعض الدول الحديثة حتى يمكن القول أن الحرمان من الحرية

لفترة مؤقتة أو لمدى الحياة قد أصبح اليوم العقوبة الأساسية التي تبرع وحدها على عرش قانون العقوبات .

ثم يأخذ دوركم بعد ذلك في تفسير هذا التطور النوعي الذي أدى إلى اقتصار العقوبة تقريباً على الحرمان من الحرية .

فيين لنا أن المجتمعات البدائية لم تعرف عقوبة السجن لأن المسؤولية بالنسبة لهذه المجتمعات مسئولية جماعية . وإذن فليس المحرم وحده هو الذي يجب أن يكفر عن جريمته بل تشترك معه أو تنوب عنه أحياناً عشيرته . وحين فقدت العشيرة Clan أهميتها كنظام عائلي ظلت المسؤولية مع ذلك تنحصر في دائرة أضيق نطاقاً هي دائرة الأقارب من العصبه .

لم يكن هناك إذن ما يدعو للقبض على المحرم وحسبه والتحفظ عليه ما دام هناك أفراد يعتبرون مسئولين عنه وعن جريمته بحسب العرف السائد . كما أن الاستقلال الذي كانت تتمتع به المجموعة العائلية من الناحيتين التشريعية والخلقية كان يمنع تسليم أحد أفرادها لمجرد الشك فيه .

ولكن عندما فقدت الجماعات الأولية طابعها الذاتي واندجبت في المجتمع العام أخذت المسؤولية الجماعية تتحول إلى مسئولية فردية . وحينئذ بدأت تظهر الضرورة لاتخاذ إجراءات تحول بين المحرم وبين الحرب من المحاكمة وتوقيع العقوبة فاستخدم السجن لهذا الغرض . وكانت وظيفته الأولى مجرد التحفظ على المحرم لحين توقيع العقوبة عليه . وهكذا عرف السجن في أثينا وروما وعند القبائل العبرية . ولم يكن يلجأ إليه في هذه المرحلة إلا في ظروف خاصة إذ أن القتاتل كان يترك طليقاً إلى أن يحين يوم تنفيذ الحكم فيه . وفي روما

لم يكن المهتم بحبس إلا في حالة التلبس أو الاعتراف وفي الحالات الأخرى .
كان يفرج عنه بكفالة .

ويجب ألا نميل إلى تفسير هذا التفور من الالتجاء إلى إجراءات الحبس على أنه ينبعث عن الشعور بالكرامة الإنسانية واحترام فردية الإنسان وحرية فإن نظام المدينة الخلقى كان لا يزال بعيداً كل البعد عن هذه الاعتبارات التي تأخذ بها مجتمعاتنا الحديثة . ولم يكن تقييد حق الدولة في القبض على المجرمين مصدره إطلاق حق الفرد بل إن الأمر لا يعدو أن يكون استمرار لرواسب التقاليد القديمة التي كانت تجعل من الأسرة أو العشيرة أساس المسؤولية الجنائية .

خاتمة :

نستطيع أن نلخص بحث الاجتماعيين القرنين لموضوع القانون والجريمة والعقوبة في أنه يدور بصفة عامة حول هذا السؤال : « هل نستطيع أن نعتبر الفرد « مصدراً » للقانون ، أو ننظر إليه على أنه السبب النهائي أو « الغاية » للنشاط التشريعي ؟ »

إن علم الاجتماع وحده ، والمهج الاجتماعي الذي يعتمد تارة على الأصول التاريخية وتارة على المقارنة ، هو الذي يستطيع أن يضع أمامنا السبيل للإجابة على هذا السؤال . وهو يؤكد لنا حقيقة هامة ظلما أغفلها الباحثون من قبل ، وهي التضالع بين الفرد والمجتمع ، وعدم وجود أي تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . فالفرد ليس إلا شبكة من العلاقات الاجتماعية ، وهو يشعر أكثر وأكثر بشخصيته كلما ازداد شعوره بانتمائه إلى الجماعة . ولقد كان الفرد في المجتمع البدائي يفتي في الجماعة ، ولذا اتسم القانون البدائي

بطابع «الجماعية» والقدااسة . ثم أخذت النزعة الفردية تتأكد شيئاً فشيئاً بتقديم العلم وتطور الاقتصاد حتى وصلت إلى مداها في أواخر القرن الثامن عشر . ولكن الاجتماعيين ساهموا في إعادة التوازن وفي إدماج الفرد في المجتمع حتى لم يكن القنصول إن تطور التشريع في العصر الحديث يشيع فيه طابع « القانون الاجتماعي » ، القانون الذي يقوم في جوهره على الديمقراطية والابتعاد عن السيطرة أو التسلط من جانب الهيئة الحاكمة ، والتبعية من جانب الأفراد .

ويحدد « جورفيتش » ، أستاذ الاجتماع الفرنسي المعاصر ، سمات القانون الاجتماعي بأن وظيفته إظهار وحدة الجماعة عن طريق الإدماج الروحي للأفراد . ويستمد هذا القانون قوة الإلزام من الجماعة ذاتها . أما من حيث موضوعه فهو تنظيم حياة المجتمع ، ومن حيث البناء الداخلى للعلاقات التشريعية فإنه يعبر عن الاشتراك المباشر للجماعة غير منفصلة عن الأفراد الذين ينتمون إليها : ومن حيث مظاهره الخارجية يعبر عن سلطة المجتمع في غير إرهاب أو عنف ، ومن حيث تنفيذه يميل إلى احترام العرف والتقاليد ويضع أمامه دائماً تحقيق المساواة .

الفصل الثالث

السحر وعلاقته بالدين

الفصل الثالث

السحر وعلاقته بالدين (١)

عند الشعوب البدائية

مقدمة :

كانت مسألة العلاقة بين السحر والدين من أهم المسائل التي شغلت أذهان الباحثين الاجتماعيين منذ أن خطت الأبحاث الاجتماعية خطواتها الأولى في دراسة الشعوب البدائية . فأثار العلامة فريزر *Frazer* هذه المسألة في مؤلفاته الضخمة التي تعد من أهم المراجع وأدومها مادة في دراسة الشعوب البدائية (٢) وحاول أن يحدد بالدقة ماهية هذه العلاقة ومدى تأثير السحر في مظاهر الحياة الاجتماعية . ثم جاء بعده كودرنجتون *Codrington* (٣) ودرس فكرة (المانا) *Le Mana* أو القوة السحرية عند الشعوب البدائية . ومنذ ذلك الحين ظلت هذه المسألة مشار النقاش والجدل لا بين علماء الاجتماع فحسب بل وأيضاً بين المؤرخين ورجال القانون والفلاسفة وعلماء اللاهوت . فاهتمت كل طائفة من هؤلاء ببحث ناحية خاصة من المسألة . ووجه علماء المدرسة الفرنسية من أنصار دوركيم اهتماماً خاصاً لدراسة مسألة السحر بوجه عام

(١) نشر هذا البحث بمجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية . المجلد الرابع .

(٢) أهم مؤلفات فريزر هي :

The Golden Bough 3ème édit. en 7 vol. 1911 - 1915.

The Magic Origins of Royalty 1905.

La Tâche de Psyché; trad. Française 1909.

(٣) وصف كودرنجتون عقيدة اللاناني كتابه :

Condington: The Melanesians 1891.

وإلى تحديد مدى تأثير العقيدة السحرية على الناحية التشريعية بوجه خاص .
ومن علماء هذه المدرسة الذين اشتغلوا بهذه المسألة موس Mauss (١) ،
وهوفلان Huvelin (٢) كما ساهم في بحثها أيضاً العلامة ليفي برون Levy-Bruhl
وتعرض لها من نواحي مختلفة في كتبه عن العقلية البدائية (٣) .

ولكن على الرغم من كثرة هذه الأبحاث والتفسيرات المختلفة التي استعان
فيها أصحابها بالتعليل المنطقي إلى جانب ما جمعه من الوثائق والمعلومات عن
حياة الشعوب البدائية فإن المسألة الرئيسية وهي تحديد العلاقة الحقيقية بين
السحر والدين ومعرفة الوظيفة التي يؤديها السحر في حياة المجتمعات البدائية من
حيث علاقته بنشأة الفن والعلم والأخلاق والتشريع كل هذه المسائل ظلت
موضع خلاف بين الباحثين ولم يصلوا فيها بعد إلى رأى نهائى .

فهم من يقول بأن السحر نشأ عن الدين بعد أن أفسد بعض عناصره
الأخلاقية وحولها إلى ناحية الشر ؛ ومن أنصار هذا المذهب آلييه Allier (٤) .
أو أنه نتيجة لبروغ فكرة الفردية بعد أن كان الطابع الجمعى يسيطر على
المجتمعات البدائية وأيد هذه الفكرة دوركيم (٥) وهوفلان . ومنهم من يعتقد

(١) راجع مقال موس وهوبرت في المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع .

Mauss : Esquisse d'une théorie générale de la magie (en collaboration avec Hubert). Année Sociologique 1902 - 1903.

Huvelin : La Magie et le Droit individuel (Année Soc. 1906. (٢)

Lévy-Bruhl : La mythologie Primitive, Paris 1936. . (٣)
L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs, Paris
Alcan 1938.

Allier : Magie et Religion 1936 pp. ٢٢ et suiv.. (٤)

Durkheim : Les formes élémentaires de la vie Religieuse 1912. (٥)

على العكس بأن الدين هو الذى خرج عن السحر ومن هؤلاء العلامة فريز . كما أن هناك طائفة ثالثة وعلى رأسها ليفي برون تعتقد أن محاولة فصل البحر عن الدين أو القول بسبق أحدهما على الآخر إن هى إلا محاولة عقيمة . فالسحر والدين مظهران لفكرة واحدة أو ظاهرة خاصة تميزت بها عقلية الشعوب البدائية وسماها ليفي برون « ظاهرة ما قبل التدين Pre-religion » (١).

وسنحاول في هذا البحث أن ندرس أهم النظريات في هذا الموضوع دراسة نقدية لنخلص منها إلى اثبات حقيقة أخرى : وهى أن السحر والدين ظاهران لا صلة لإحدهما بالآخرى من حيث الأصل وأن كلا منهما تقوم على أسس نفسية تختلف عن الأخرى .

وقبل أن نخوض في بحث الموضوع نحب أن ننبه الأذهان إلى أن كلمة « سحر » في العربية يقابلها في اللغات الأوروبية لفظاً *magie* ، *Sorcellerie* كما أن كلمة « ساحر » يقابلها لفظاً *magicien* ، *Sorcier* . وتعبّر لفظاً *Sorcellerie* بوجه خاص عما يسمونه أحياناً السحر الأسود *La magie noire* الذى يكون مقصده الوحيد إحداث الضرر ببعض الأفراد . أما السحر بوجه عام فهو وظيفة اجتماعية تتلخص في القيام بشعائر خاصة لجلب الخير للمجتمع أو درء الخطر عنه كالشعائر التى تقام لجلب المطر حين ييم الجذب أو لدفع خطر علو مقير أو لشفاء مريض إلخ

نظرية جيمس فريزر :

تسمى هذه النظرية بالنظرية العقلية *Théorie intellectualiste* وذلك

(١) وقد غا لبث برون هذا النحويًا يتعلق بالتكبير أو التعليل النطقى فوصف العقلية البدائية بأنها *pré-logique* . راجع كتابه *La Mentalité Primitive*

لأن فريزر أراد أن يفسر ظاهرة السحر عند البدائيين بالرجوع إلى أسس عقلية لا دخل للعاطفة فيها . فنسب إلى البدائيين أنهم توصلوا إلى إدراك انتظام الظواهر الطبيعية وتتابعها في تسلسل لا شذوذ فيه . ثم قال بأنهم فسروا هذا الانتظام بنوع من التأثير العاطفي بين الأشياء Sympathie (١) ثم قام السحر بعد ذلك على تطبيق قوانين هذا التأثير العاطفي : وهي قانون المشابهة Loi de similitude وقانون الاتصال Loi de Contiguïté . فالشيء يؤثر في الشيء ، والأشياء التي كانت بينها صلة ثم انقطعت يظل يؤثر بعضها في البعض كما لو كان الاتصال بينها ما زال قائماً . كما أن التأثير ينتقل من قريب إلى قريب ومن الصورة إلى ما ترمز إليه ومن الجزء إلى الكل (٢) .

فالسحر في نظر فريزر تطبيق وهمي لرباط المعاني عن طريق المشابهة والاتصال . هو علم science سابق لأوانه ولكنه علم يقوم على البهتان أو إذا شئت فإنه فن عقيم أو نوع من الخرافة يستغلها المكرة وذوو الدهاء من أهل القبيلة للتسلط على عقول الأفراد وإخضاعهم لسلطانهم .

ولكن هذه الخرافة كانت في نظر فريزر ذات نتائج بعيدة المدى . فعنها خرج العلم والفن ، كما أنها أصل العقيدة الدينية . أما كيف نشأ العلم عن السحر فإن فريزر يوضح ذلك بقوله إن السحر في مظهره الخالص يقوم على الاعتراف بأن الأحداث الطبيعية تتتابع بالضرورة دون الحاجة إلى تدخل عامل روحي أو مادي . وهذا المبدأ هو بعينه المبدأ الذي يقوم عليه العلم الحديث : مبدأ النظام ووحدة القوانين الطبيعية . فالساحر مقتنع تمام الاقتناع بأن العلة

(١) Rameau d'Or (trad. franç. de Golden Bough) p. 5 et suiv.

(٢) Origines Magiques de la Royauté (Trad. franç.) pp. 35 - 38.

الواحدة لا يمكن أن تصدر عنها إلا نتيجة واحدة وهو لا يمارس فنه إلا إذا سار وفق قوانين الطبيعة على قدر فهمه لها . ولا يتوسل إلى كائن آخر أقوى منه أو أكثر سلطاناً كما يفعل الكاهن أمام معبوده ولا يخفى هامته أمام جبروت الآلهة . هذا التشابه بين المبدأ الذى يقوم عليه السحر والمبدأ الذى يقوم عليه العلم هو الذى حدا بفريرز إلى القول بأن العلم وليد السحر فكلاهما ينظر إلى ما يحدث فى الطبيعة لا على أنه وليد الصدفة أو الأهواء الشخصية بل على أنه ناتج عن قوانين ثابتة تتناوب فى نظام آلى (١) .

ولما كانت حياة القبيلة البدائية لا تستطيع أن تقوم بغير أداء بعض الشعائر السحرية من حين لآخر ، فقد أصبحت طبقة السحرة فى مركز ممتاز ، واقتصرت هذه المهنة بطبيعة الحال على أكثر أفراد القبيلة ذكاء وأشدهم دهاء . وكان تحررهم من القيام بأعباء الحياة المادية مما ساعد كثيراً على تفرغهم لبعض الأبحاث العلمية . هؤلاء السحرة أمثال صانع المطر والطبيب المشعوذ والساحر الزراعى والساحر المتنبيء هؤلاء جميعاً هم أسلاف أطبائنا وجراحينا بل ومخترعينا فى الوقت الحاضر (٢) فالسحر ولو أنه وليد الجهل والوهم إلا أنه أبو الحقيقة والحرية فقد ساعد كثيراً على تحرير الإنسان من عبودية التقاليد .

أما عن علاقة السحر بالدين — وهو موضوع بحثنا — فلن فريرز ينوه فى بادئ الأمر بما بين الظاهرتين من تنافر فى المظهر الخارجى . فأهم ما يميز الدين على حد قوله « الضراعة والتوسل من جانب الإنسان نحو قوة عليا يعتقد

Rameau d'Or I. p. 64 - 65.

(١)

Origine magique . . . p. 93 - 95.

(٢)

أنها تسيطر على شئون الطبيعة وعلى حياته . وهذه الصفة وحدها قد تكون كافية لتظهر لنا تعارض الدين مع السحر والعلم على السواء (١) فوقف الساحر هو موقف الأمر المتحكم . أما رجل الدين فإنه يضرع ويتوسل وذلك لأن الأول يشعر أنه يواجه قوى قد تكون مماثلة له في طبيعتها أو أقل منه على حين أن الثاني مقتنع تماماً بأنه يتوجه نحو قوة عليا خارجة عنه *trascendente* ويتحكم في مصيره . هذا التعارض بين موقفى الدين والسحر يفسر لنا العداء المستحكم الذى كان ينشب في مختلف العصور بين السحرة والكهنة . فإن غطرسة السحرة واستخفافهم بالقوى التى تسيطر على الطبيعة جلبت عليهم سخط رجال الدين الذين كانوا يقارنون هذا التحدى بخضوعهم وضعهم أمام الشعور بعظمة الآلهة . وما زاد هذا الشعور بالسخط ما كانوا يشاهدونه من ثراء السحرة وتمتعهم بالجواهر والسلطان دون عناء على حين أنهم كانوا يقضون العمر في التقشف وتعذيب النفس ويقطعون مرحلة طويلة شاقة في سبيل الوصول إلى رضا الله والدخول في رحمته .

ولكن فريزر يعود فيؤكد لنا أنه بالرغم من هذا الخلاف الظاهري بين السحر والدين فإن السحر هو الظاهرة الاجتماعية التى سبقت الدين من حيث الظهور وهو الأساس الذى نشأت عنه العقيدة الدينية . فقد نشأ الدين من أخطاء السحر وفشله في كثير من محاولاته . إذ ظل الإنسان مدة طويلة يعتقد أنه يستطيع بنوع من الخيال والافتناع العقلي أن يكيف الأشياء كيف يشاء وأن يتحكم في القوى الطبيعية كما يتحكم في حركاته وسكناته ولكنه ما لبث أن اصطدم بمقاومة الظواهر الطبيعية له وعدم سيرها طوع بنانه . فعزى ذلك إلى وجود قوى خفية خارجة عنه أطلق عليها اسم « الآلهة » ونسب إليها القوة والعظمة

والمقدرة . ثم اضطرت هذه الصفات إلى أن يقف منها موقف الخضوع والخشوع وإلى أن يتزلف إليها بالقرابين والصلوات والأدعية ، ويدعم فريزر نظريته هذه بأسباب ثلاث :

(١) أن السحر بشعائره وطرقه واحد أينما وجد . واحد من حيث مبدؤه ومن حيث تطبيقاته العملية على حين اختلفت الديانات حسب المجتمعات التي نشأت فيها والمصور التي ظهرت فيها . فكلية السحر *Universalité* وخصوصية الدين *particularisation* سببها أن السحر هو الطبقة الأكثر عمقا أو الجذور الأصلية التي تفرعت عنها الديانات .

(٢) تتميز الظواهر السحرية بأنها بسيطة أولية على حين أن العقائد الدينية وما يتبعها من شعائر وطقوس تمتاز بطابع التعقيد الذي يتركز في غالب الأمر على تقدم الفكر . فقد اكتشف الانسان بعد ممارسة السحر أرماتا أن السحر قد يخفق في كثير من الأحيان وحينئذ بدأ يشعر بضعفه وجهله ويقوته المخلوقة فهد هذا الشعور لظهور الديانات التي ما لبثت أن تغلبت على السحر وظهرت عليه .

(٣) نلاحظ في بعض الديانات اختلاط شعائرها ببعض عناصر السحر كأن تحتوي هذا الشعائر مثلا على صيغة الرجاء والأمر معا . ولا بد أن يكون ذلك قد حدث في عصر الانتقال من السحر إلى الدين فصقلت بعض عناصر السحر بالعقائد الدينية وأصبحت جزءا منها . وأعظم مظهر لذلك الامتزاج ظهور الرجال الآلهة في كثير من المذنيات الغابرة *Les hommes-Dieux* حيث كان الحاكم يجمع بين صفات الساحر والآله والمالك (١) .

• • •

أظهرت لنا الدراسات الحديثة وخصوصاً دراسات ليفي برون خطأ
 فريزر الأساسي من حيث المنهج *methodologique*. فقد بنى نظريته وما علق
 بها من تفسيرات مختلفة على مبادئ عقلية أو مقولات *Catégories* تختص
 بها عقلية الشعوب المتحضرة وأراد تطبيق هذه المبادئ على العقلية
 البدائية. ففراه يتحدث عن التشابه *Similitude* والاتصال *contiguïté* ،
 والناسق *Ordre* ، والعلة *Causalité* دون أن يفرق بين ما قد يفهمه البدائي
 عن هذه المقولات وبين فكرة المتحضر عنها في الوقت الحاضر. ولذلك فإنه
 قد نزغ عن السحر كل عنصر عاطفي على حين أن أهم ما يميز العقلية البدائية
 خضوعها لنوع من القوة الخفية لا تخضع لسلطان العقل. وقد عبر ليفي برون
 عن ذلك بقوله أن العقلية البدائية تخضع لسلطان الروح *pensée my.tique* (١)
 فالبدائي يعتقد أن هناك قوى خفية تؤثر في الأشياء تأثيراً قد لا تدركه الحواس
 ولكنه مع ذلك حقيقي ويعتمد كذلك أن هناك صلة خفية بين الأشياء وأن الشيء
 يمكن أن يكون هو شيئاً آخر في وقت واحد (٢).

كما أظهرت لنا دراسات موس وهوبرت عن موقف الساحر ووصفهما
 المسهب للشعائر والأفعال السحرية (٣) خطأ فريزر في اعتقاده أن الساحر
 شخص مكر يستغل سداجة الأفراد أي أنه يعتمد أولاً وقبل كل شيء على
 عقله في التأثير عليهم. فالحقيقة التي أثبتها البحث وأثبتتها الملاحظة أن الساحر
 يكون أثناء تأدية عمله في حالة ذهول وغيوبة كالتى يقع فيها المتصوف حين
 تنابه نوبة الاشرار فيغيب عن وعيه ولا يشعر بالموثرات الخارجية وبأنى

(١) راجع كتابه عن العقلية البدائية *La mentalité primitive*

(٢) أطلق ليفي برون على هذا النوع الأخير من التفكير البدائي اسم «قانون
 المشاركة» *Loi de participation*. وهو يناقض الببدأ المعروف في المنطق
 باسم «مبدأ الهوية» *Principe d'Identité*.

(٣) أنظر : *L'année Sociologique* 1902 - pp.1903 20 - 85.

محركات غير إرادية . وهذه الحالة التي نعتبره *Etat d'extase, de catalepsie* تنتقل عن طريق التأثير وبفعل البخور والطبول والرقصات التي تصاحب العمليات السحرية - إلى من حوله من مريديه . فنتائجهم النبوة التي تنتابه وهذا شرط أساسي لتجاح عملية السحر .

ثم أن العمليات السحرية ليست من البساطة كما يدعى فريزر بل هي على العكس شديدة التعقيد وتستلزم لأدائها شروطاً كثيرة منها ما يتعلق بالمكان الذي يراعى فيه أن يكون نائياً عن المساكن كالمقابر والكهوف والمستنقعات والغابات حيث تتخذ الأرواح والشياطين مقامها المختار . ومنها ما يتعلق بالزمان الذي يجب أن يحدد بعناية فائقة من حيث الساعة واليوم والشهر وفصل السنة ويستدعى ذلك طبعاً للماما تاماً بحالة الكواكب وأوضاعها حتى يقال إن بعض السحرة الهنود يعتقدون أن من الشعائر السحرية ما لا تواتى الظروف لأدائه إلا مرة واحدة كل خمسة وأربعين سنة . ومنها أخيراً ما يتعلق باختيار أدوات السحر نفسها وكيفية تحضيرها . فالساحر الذي يريد أن يشفى مريضاً يذهب لجمع أعشابه في ليلة قمرء أو عند شروق الشمس ويجمعها بنظام خاص مستعملاً في ذلك إلهامه وسبابه دون الأصابع الأخرى ويراعى ألا يمر ظله حين يسير على الأرض التي يختارها لجمع أعشابه إلى غير ذلك من الظروف والملابسات التي يتسع هذا المقال لسردها .

على أن مضمون السحر ذاته وما يحتويه من رموز واستدعاء قوى خفية كل ذلك يخرج به عن صفة البساطة . فهو ليس إذن كما يدعى فريزر عملية عقلية أو منطقية ولكنه صور رمزية وانتعالات وتزوع إلى نوع من الاتصال الروحي ، حالة من حالات الضمير الجمعي لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً وإنما يفسرها تحليل نفسية المجتمع ومعتقداته .

وقد وصل كودرينجتون Codrington من بحثه في هذه الناحية إلى اكتشاف فكرة الـ (مانا) Mana التي تخضع لها الظاهرة السحرية عند الشعوب الأولية :

عقيدة الـ (مانا) واتصالها بظاهرة السحر :

نظرية كودرينجتون :

عكف كودرينجتون على دراسة حضارة الشعوب الميلانيزية وهده بحته إلى اكتشاف عقيدة الـ (مانا) التي تسيطر على عقلية هذه الشعوب (١) وقد عرف هذه العقيدة بما يلي :

١ يعتقد سكان ميلانيزيا في وجود قوة متميزة تماماً عن القوة المادية . وهذه القوة تؤثر بطرق شتى إما لجلب الخير أو لجلب الشر . وهى تسهل كل شيء لمن يستطيع امتلاك زمامها ووضعها تحت سيطرته . هذه القوة هى الـ (مانا) : تأثيرها لا مادي ويمكن أن يقال إنه خارق للطبيعة supernatural ولكن نتائجه تظهر على شكل مادی فتمنح القوة الجسمية أو الجاه أو السلطان . وهذه القوة لا تكن في شيء بذاته بل يمكن لمن يعرف سرها أن يجعلها تسرى في كل شيء فهى العنصر الفعال الذى يمكن الفرد من السيطرة على قوة الطبيعة وتوجيهها كيف يشاء . إذا امتلكها الانسان استطاع جلب المطر أو الصحو ، الخلود أو العاصفة . كما أنه يستطيع أن يشفى مريضاً أو يجلب المرض لسليم وأن يتنبأ بالمستقبل ويجلب السعادة لشخص أو يبعد عنه الشقاء .

(١) شرح كودرينجتون هذا الاكتشاف في كتابه The Melanesians 1899. الذى ظهر بعد كتاب فريزر The Golden Bough. بستوات قليلة .

والاعتقاد في هذه القوة هو أساس السحر والشعوذة . فالسحرة والمطيون والعرافة كل هؤلاء لابد لهم من امتلاك هذه القوة (١) .

يتضح لنا من هذا التعريف أن كودرنجتون يرى أن الـ (مانا) هي القوة السحرية ، وهو يطلق عليها فعلاً في كتابه هذا الـ *Magical power* . وهذه القوة ولو أنها خارقة للطبيعة *surnaturelle* إلا أنها كامنة في الأشياء *immanente* أي أنها تتغلغل في كل شيء وتتحد به (وفي هذا ما يميزها عن القوة العلوية الخارجة *La force transcendante*) وفي استطاعة الإنسان أو الجماعة أن يسيطروا عليها ويستغلوها لقضاء مصالحهم .

هذا التمييز هو الخطوة الكبرى في سبيل الاتجاه نحو التفرقة بين ظاهرة الدين وظاهرة السحر . وقد سار ليمان *Lehmann* ، ومالينوسكى *Malinowski* في هذا الاتجاه حتى وصلا بعد تحليل عقيدة الـ (مانا) إلى إثبات هذه الحقيقة : وهي أن السحر والدين ظاهرتان متباينتان لا صلة بينهما من حيث الأصل ، بل إن كلا منهما تقوم على أسس نفسية مختلفة .

ليمان يواصل البحث في عقيدة الـ (مانا) :

بعد أن وضع كودرنجتون أساس التفكير في عقيدة الـ (مانا) عند سكان ميلانيزيا جاء بعده ليمان *Lehmann* أحد تلاميذ العلامة الألماني فونلت *Wundt* فواصل البحث في هذه الناحية وأخرج لنا وصفاً دقيقاً شاملاً لجميع مظاهر تلك العقيدة (٢) . لاحظ ليمان عندما تعرض للبحث في النواحي التطبيقية

The Melanesians, pp. 191 et suiv.

(١)

Lehmann : Le Mana sème édit. 1922.

(٢)

لهذه العقيدة أن هذا اللفظ (مانا) له معان كثيرة من الناحية اللغوية الصرفة (١)

فمعناه (أولاً) في اللغة الميلانيزية يفكر ، يحب ، يرغب كما أنه يعنى موضوع الشيء الذى تفكر فيه أو نجه أو نرغبه - ثم هو يعنى (ثانياً) النجاح والسعادة - (ثالثاً) القوة الحارقة للطبيعة التى تقود إلى النجاح والسعادة والتى نبحث عنها ونرغبها - (رابعاً) المكانة الاجتماعية التى يتمتع بها شخص ما وبلغ نفوذه فى المجتمع - (وأخيراً) التأثير الخفى الذى ينتج عن ممارسة قوى غير طبيعية .

ويعتقد ليمان أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الأصيل لكلمة (مانا) وعنه تفرعت المعانى الأخرى لأن استعمال كلمة (مانا) كصفة أو اسم ناتج عن المصدر «التأثير الحارق للعادة الذى يؤدى إلى نجاح مباشر» *Das potenzierte ubernaturliche Konnen* . و«هنا أن نسجل هنا أن الـ (مانا) كقوة سحرية تستدعى بذل أقصى قدر من الجهد فى سبيل النجاح ، أى أن العنصر الأساسى فيها هو النشاط الانسانى (وفى ذلك تمييز آخر لها عن أساس العقيدة الدينية) .

وقد توصل ليمان بعد ذلك إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الـ (مانا) :

(١) نوع يعمل فى محيط الإنسان كقوة تؤثر فى العلاقات بين الأفراد والجماعات، ويطلق عليها السكان الأصليون اسم «مانا تنجاتا» *Mana Tangata* وهذه القوة قد تصيب الفرد أو الجماعة على السواء . فالخارجيون الذين يصيبون النجاح والقوز فى القتال يتمتعون بنصيب من قوة الـ (مانا) الفردية . وقد وصف فى كاوتى أحد الأبطال الذين قادوا الثورة ضد الانجليز بين قبائل الماهورى

(١) أشار هوبيرت وسوس إلى بعض هذه المعانى فى بحثها المشار إليه آنفاً .

Le. Maoris بأنه (مانا تنجاتا) أى الرجل الذى يتنفع بقوة لا مثل لها . وقد تصيب هذه القوة أفراداً من أخط الطبقات فلا يلبث أن يتحقق سرى أنها إليهم بالنجاح الباهر الذى يكال أعمالهم وبارتفاعهم إلى أسمى مكانة فى المجتمع . ويحدث الانتقال من الفكرة الفردية إلى الفكرة الجمعية لهذه الكلمة حين يقصد بها السلطان والمكانة الاجتماعية اللتان تضيفان على الفرد قوة يستطيع بها التأثير على سائر أفراد المجتمع . فيقال مثلاً إن هذا الرئيس أو ذاك القائد الحربى يؤثر بما وهب من (مانا) على عدد من المشائير فى نطاق معين من الأرض ، وهذا يعنى أن مجموعة الرجال الذين يعيشون داخل هذا النطاق يخضعون لسلطته ويتفنون أوامره . ويفقد القائد طبعاً هذه القوة وما يترتب عليها من سلطة ونفوذ حين يعنى بالهزيمة فى الحرب أو يفشل فى أداء مهمة يتعين عليه أداؤها . وقد يفقد الرئيس أيضاً صفته كمثل هذه الـ (مانا) الجمعية بتأثير عمل يجرى يقوم به شخص آخر لا تتراخ هذه الصفة منه . وقد ينشب الكفاح بين ساحرين أو مجموعة من السحرة حتى يستطيع أحدهم أن يثبت بهزيمته للآخرين أنه يتمتع بأعظم درجة من قوة الـ (مانا) ويقضى بذلك على ما كان أئداده يتمتعون به منها .

كل هذه الأمثلة تظهر لنا بوضوح أن الـ (مانا تنجاتا) قوة تتصل اتصالاً وثيقاً بالإنسان وأنها مألوفة لديه يستطيع أن يحصل عليها ويضاعفها بمجهوده الخاص كما أنه قد يضعفها أو يفقدتها إذا تراخى ذلك المجهود . وهى لذلك قوة أرضية لا صلة لها بحرمة الدين وقداسته . ويدخل تأثيرها فى كل ما يقوم به الفرد أو الجماعة من عمل . وقد لاحظ ليتمان كما لاحظ من قبله كودرنجتون - النور الذى تلعبه عقيدة الـ (مانا) فى المجهود الصناعى والحربى لسكان ميلانيزيا وخصوصاً فى صيد اللاكس . فالصياد الذى يقوص بمهارة

إلى قاع البحر ويعود سريعاً محملاً بصيده يتمتع بحظ وافر من قوة الـ (مانا) ويكون ذلك خير عون له في عمله يقيه شر المخاطر .

وقد جاءت بعد ذلك دراسات مالينوفسكى عن العلاقة بين العمل والسحر مؤيدة لتلك الملاحظة . إذ يقول (١) « إن السحر والعمل عند القبائل البدائية يسيران جنباً إلى جنب ولا يستغنى أحدهما عن الآخر . فالبدائيون يعتقدون أن ما يقومون به من أعمال ينبجح إلا بفضل السحر ، كما أن السحر لا معنى له في نظرهم إلا إذا كان عوناً على العمل » (٢) . ويقول في موضع آخر « ولا يمكن أبداً أن نشبه الساحر بكاهن يترجم حفلة دينية ، ولكن الوصف الذى ينطبق عليه هو أنه صانع تخصص في حرفة ما تعين على أداء الحرف الأخرى » (٣) . فالسحر إذن لازم لأداء أى عمل وينتظر البدائي منه ما ينتظر المتحضر اليوم من الحظ السعيد أو المصادفة الحسنة . والقيام بعملية سحرية معناه — إذا ترجمنا ذلك بلغة المتحضر — وضع الحظ في جانبه ولذلك يستعان بالسحر خاصة عند الإقدام على عمل يستدعى المخاطرة ويلوح فيه جانب الخطر (٤) .

(ب) أما النوع الثانى من الـ (مانا) فإنه خاص بالحيوان والطيور والأشياء

(١) أنظر كتاب مالينوفسكى

Malinowski Argonauts of the Western Pacific.

Ibid P. 414 (٢)

Ibid P. 118 (٣)

(٤) أنظر أيضاً كتاب مالينوفسكى

Myths in Primitive Psychology 1926 (P. 107-117)

صحح ليثى برونل نتائج هذا البحث فيما يختص باقتضار السحر على العمل الخطر

في كتابه :

Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs 1938.

الجامدة . ويتصل هذا النوع بما يعتقد البدايون من وجود قوة خفية منتشرة في الطبيعة مستقلة عن إرادة الإنسان وتؤثر في الأشياء دون تدخله . وقد استنتج نيمان من هذا الاعتقاد أن الـ (مانا) ليست صفة عارضة يكسبها الساحر لما يزاوله من الأعمال بل أنها في الواقع قوة حقيقية منتشرة في كل شيء وإن كان الإنسان لا يدري عنها ولا يستطيع تحليلها . وتعمل هذه القوة في الحيوان والنبات والجماد دون أن يكون للإنسان دخل في ذلك . ويعتقد سكان ميلانيزيا أن بعض الطيور يختص بقوة عظيمة من الـ (مانا) وأن الإنسان قد يستطيع في بعض الأحيان وبعد بذل مجهود شاق أن يتحكم في هذه الـ (مانا) ويستخدمها في أغراضه ومصالحه (وفي هذا ما يفسر استخدام بعض الحيوان أو بعض أنواع الأحجار في الشعائر السحرية) .

(ج) وهناك نوع ثالث من الـ (مانا) نخص به الأرواح والآلهة ويسمى « مانا أتوا » Mana atua . ويجب أن نلاحظ جيداً أن هذه القوة تعمل فقط في محيط الآلهة ، أى في كفاحها بين بعضها البعض ، ولكن لا شأن لها بالعلاقات بين الآلهة والإنسان ، لأن الآلهة في علاقاتها مع الإنسان لا تحتاج لمزيد من القوة وصفاتها الذاتية تكفى لإخضاعه والتحكم فيه .

• • •

خلاصة البحث :

يتضح مما قدمنا من وصف عقيدة الـ (مانا) واتصالها بالظاهرة السحرية أن هذه الظاهرة لا تتصل من قريب ولا من بعيد بالعقيدة الدينية . فالسحر يقوم على القوة الخفية التي يعتقد أنها تسرى في المحيط الأرضي : أما الدين فإنه يقوم على فكرة التقديس .

ونحن إذا اتعمنا النظر فيما كتب موس وهوبرت عن السحر وعلاقته بالدين وجدنا أنهما يميلان للفصل بين هاتين الظاهرتين ، وإن تكن هناك اعتبارات أخرى تتعلق بمبدئها الفلسفي جعلتهما يلتصقان طريفاً آخر لايجاد صلة بين الظاهرتين من حيث الأصل. إذ نجدهما يقولان في معرض المقارنة بين السحر والدين : إن الشعائر الدينية تتصف بطابع القدسية والالزام ، وإنها عامة يشترك فيها الجميع وتقام في أوقات ومناسبات منتظمة . وعلى النقيض من هذه الشعائر توجد شعائر أخرى لا تؤدي إلى في الخفاء ، وذلك لأن المجتمع حرّمها وفرض العقوبة على من يمارسها وهي شعائر السحر الأسود *Les maléfices* التي يقصد من ورائها الهدم وجلب الشر . ولكن هذين القطبين المتناقضين ، قطب التضحية وقطب الشر ، يفسحان المجال بينهما لطائفة من الظواهر التي قد يصعب تحديد طابعها الخاص لأول وهلة . وهذه هي الظواهر السحرية المباحة التي تقصد في مجموعها إلى الناحية العملية أو الفنية كالتهييب أو جلب المطر أو زيادة خصوبة الأرض الخ .. (١) .

ترينا هذه الفقرة بوضوح تردد العالمين موس وهوبرت في وصل السحر بالدين أو فصله عنه . وقد اتجه آخر الأمر إلى البحث عن أصل واحد للعقيقتين ووجدنا أن فكرة الـ (مانا) هي ذلك الأصل ، ولكنهم قسموها إلى قسمين : نوع مقدس *mana sacré* هو أصل الدين ، ونوع غير مقدس هو أصل السحر . فكل ما هو مقدس أو دني يربح في نظرهم إلى فكرة الـ (مانا) ، ولكن ليس معنى ذلك أن كل (مانا) ترتفع إلى مرتبة التقديس . وقد اتجه موس وهوبرت هذا الاتجاه لأسباب تتعلق بمنهج المدرسة السيولوجية الفرنسية ، هذا المنهج الذي يقوم على اعتبار كل ظاهرة

اجتماعية سواء أكانت دنيوية أو سحرية ناتجة عن الضمير الجمعي أو عن القوة الجمعية .

ويعمل الفيلسوف برجسن أيضاً لفصل السحر عن الدين ، ويظهر ذلك جلياً في بعض فقرات من كتابه « مصادري الدين والأخلاق » (١) ، قد قسم في هذا الكتاب ظاهرة الدين إلى نوعين : الديانة الاستاتيكية التي تقوم على غريزة حب البقاء والكفاح في الحياة ، والديانة الديناميكية التي تقوم على الحدس والفناء في عالم الروح *L'intuition mystique* - وربط السحر بالنوع الأول أى بالديانة الاستاتيكية لاتحادهما في الهدف وهو « دفاع الغريزة الطبيعي ضد ما قد يحدثه عمل العقل من خيبة أمل في نفس الانسان ، (ص ١٢٧) . ولكن العلاقة بين السحر والدين تقتصر في نظره على الأساس النفسي الذي أوجد كليهما وفيما عدا ذلك لا يجد مجالاً للتساؤل ، فيها إذا كان السحر قد تفرع عن الدين أو إذا كان الدين قد تفرع عن السحر . فكلتا الظاهرتين معاصرة للأخرى ، (ص ١٨٦) . وهو يرى أن السحر متأصل في الانسان *inné* وأنه المظهر الخارجي للريجات التي ينتج بها صلبه (ص ١٧٧) ، ويمكن إرجاعه في النهاية إلى عنصرين أساسيين :

(١) الرغبة في التأثير على الأشياء المحيطة حتى ما لا يمكن أن تصل إليه يد الانسان .

(٢) الاعتقاد بأن الأشياء يسرى فيها ما نستطيع أن نطلق عليه « المصارة الانسانية » *Le fluide humain*

« وفكرة العصاراة الإنسانية هذه أو بمعنى آخر فكرة الـ (مانا) ، إنما هي فكرة سحرية صرفة لا علاقة للدين بها » (ص ١٨٣) وذلك لأن « الدين قوامه معبودات مقدسة تسمو على قوة الانسان ، على حين أن السحر يرتكز على قوة خفية مثبتة في العالم المادى ويستطيع الانسان أن يتحكم فيها ويسيرها لأغراضه الشخصية » (ص ١٧٤ ، ١٨٣) . والسحر يدعى لنفسه الغلبة على قوة الطبيعة ، على حين أن الدين يطلب رضا الآلهة . كما أن السحر يتميز بصفة الأناثية على حين أن الدين يقوم على انكار الذات .

• • •

والنتيجة التى نصل إليها من هذا البحث ، أن السحر يقوم على فكرة الـ (مانا) أى اعتقاد الانسان بوجود قوة خفية كامنة في الأشياء *force immanente* وهذه القوة تتصل بجميع أعمال الإنسان وتأتلف معه لتعاونه في حياته وتخصر صا في الناحية العملية منها . وفي هذا ما يميزها عن العقيدة الدينية التى تقوم على أساس التقديس أو العبادة ، والتقديس لا يكون إلا لقوة عليا *force transcendante* خارجة عن محيط الانسان .

وتعمل قوة الـ (مانا) على الأنخص في نطاق كائنات من مستوى وجودى واحد *du même rang ontologique* على حين أن أهم مظاهر العقيدة الدينية وجود كائن أعلى يختص بالنفوذ العلوى وكائن أسفل يتصف بالخضوع وطلب الرضا والعفو والغفران .

وانتفاء صفة العلوية عن الـ (مانا) يجعل من الممكن الاستحواذ عليها وتسخيرها بواسطة الانسان . وليست العمليات السحرية إلا وسيلة للاتصال بهذه القوة وتسخيرها . ويمكن تشبيه الساحر في اتصاله بهذه القوة الخفية

كما ورد في فلسفة أفلاطون عن الكائنات المولدة *Les démiurges* التي تشارك في تنظيم العالم . ولكن ليس معنى ذلك أن الساحر يخلق هذه القوة خلقاً ، فإنها موجودة في الأشياء في حالة سبات *d'une façon latente* ويقتصر عمل الساحر على تحريكها وإيقاظها من مكنتها .

وقد نتج عن فكرة الـ (مانا) وما يتعلق بها من ممارسة العمليات السحرية تقوية الروح المعنوية في الإنسان والجماعة وشعورهم بقوتهم وبنتيجة مجهودهم الذاتي . فتولد عن ذلك نوع من الاعتداد بالنفس مما ساعد كثيراً على تقدم النشاط الإنساني واتجاهه نحو الاستنباط والابتداع ، ومن السهل أن تبين أن هذا الاتجاه لا تساعد عليه نزعة الدين ، لأن الدين فوق ما يستلزم من خضوع وخشوع أمام قوة عليا من شأنه أن يشعر الإنسان بضعفه وقصوره واحتياجه دائماً إلى عون يأتيه من فوق عن طريق الآلهة .

• • •

السحر والدين إذن ظاهرتان لا تتصل إحداهما بالأخرى لا من حيث النشأة ولا من حيث الأسس النفسية التي تفسر كلا منهما . فأساس السحر هو تلك الرغبة الملحة عند الإنسان التي تدفعه للعمل وبذل الجهد حتى يستطيع أن يتحكم في ظواهر الطبيعة ، وهذه الرغبة قد تكون مصحوبة بشيء من الوجل أو التيبس *la crainte* حين يقدم الإنسان على مجابهة قوى لا يزال سرها مغلقاً عليه . أما أساس الدين فهو ذلك الشعور بالضعف وبقلة الإنسان وبحاجته للمعونة وما يترتب على ذلك من موقف الانتظار وطلب الرحمة ، ويصحب ذلك الشعور نوع من القزع *angoisse* حينما يجد الإنسان نفسه وحيداً لا حول له ولا قوة ، ولا يخرج من ذلك القزع إلا أن يبتلئ إلى قوة عليا ترسل إليه السلام والطمأنينة .

الفصل الرابع

الفن والأخلاق

الفصل الرابع

الفن والاخلاق^(١)

يرتبط الفن والأخلاق بعلاقات متشابكة حتى يصعب أحياناً أن نفصل بين حدود الفن وحدود الأخلاق . وقد ظهرت آثار هذا الارتباط والتشابك في تجاربنا اليومية ، وفي أجاديث العامة والأمثلة الشعبية . وإن نظرة إلى الألفاظ اللغوية التي ننطق بها في كل مناسبة ، وإلى العبارات التي نعبّر بها عن أحاسيسنا ، لتكفي للتدليل على ما يحدث في أذهاننا من مزج بين معاني الفن ومعاني الأخلاق ؛ فقد كان اليونان في العصر الإغريقي يجمعون في كلمة واحدة مركبة صفتين ترمزان إلى « الجمال والخير Kalokagathos » ، ونحن اليوم قد نصف قصيدة بأنها « لينة » ، وقد نصف لوحة زيتية بأنها « مرفولة » ، وقد نصف صوتاً بأنه « حنون » ، وذلك دون أن نشعر بأننا ننسحق على معاني الفن صفات خلقية .

وعلى الضد من ذلك قد نصف الحياة بأنها « جميلة » . والعمل الطيب بأنه « رائع » ، والعمل الخبيث بأنه « قبيح » ، وذلك دون أن نشعر بأننا ننسحق على المعاني الخلقية صفات جمالية .

وفي الأساطير والقصص الشعبية وأشكال الفن المسرحية ، اعتدنا أن نصور أخونة والسفاحين بوجوه دميمة : مخيفة ، وأجسام محدوبة ، كما لو كنا نريد أن نثبت أن النفوس الخبيثة لا بد أن تسكن في أجسام قبيحة ،

(١) نشر هذا البحث بمجلة « المحلة » العدد الثامن والعشرون يناير ١٩٥٦ .

واعتدنا أن نصور أبطال القصص الذين يمثلون الشهامة في شكل جميل ،
كما لو كنا نريد أن نؤكد أن النفوس الطيبة لا تحويها إلا أجسام رشيقة
متناسقة .

فإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العابرة إلى النظريات الفلسفية . فإن
التحليل يصبح أكثر دقة ، ويطلعنا على أوجه محددة لهذا التداخل بين
ضروب الفن وضروب الأخلاق .

لقد اصطلح على أن القيم الإنسانية الكبرى هي : الحق ، والخير ،
والجمال ، واصطلح على أن هذه القيم الثلاث هي موضوعات العلوم
« التقديرية » الأساسية ، ونعني بها المنطق والأخلاق وعلم الجمال .
أما العلوم الأخرى التي نطلق عليها اسم « العلوم النظرية » ، أو الوصفية
فإنها تهتم بدراسة الظواهر وعلاقاتها الضرورية ، وتحاول الكشف عن
قوانين الحقائق الخارجية دون أن تهتم بالمثل الأعلى .

وهذه المجالات الثلاثة لتحديد ما يجب أن يكون — أي مجال الحق ،
والخير ، والجمال — لا يفصل أحدها عن الآخر تماماً ، بل تعرض أمام
ناظرينا ألواناً من التداخل والصفات المشتركة ، وتوجد بذلك فرصاً
لاختلاف وجهات النظر : فكل من هذه القيم يرسم مثالا ويحدد الوسائل
التي تكفل تحقيقه أو الاقتراب منه . واختلاف المثل غالباً ما يؤدي إلى
اختلاف الوسائل التي تحققها ؛ ومع ذلك فما أكثر أن تتلاقى معاني الحق
والخير والجمال !

هذه هي المشكلة التي نشأت قديماً ، وما زالت تتجدد على الدوام :
فطوراً يظهر الاتجاه إلى التقريب بين علم الجمال وعلم الأخلاق ، وطوراً
يظهر الاتجاه إلى الفصل بينها ، ولو اقتصر الجدل على العلاقة بين الفن

والأخلاق لهما الأمر ، ولكن غالباً ما تتدخل في الميدان عناصر أخرى ويتشعب الجدل حول علاقة كل من الفن والأخلاق « بالعلم » ، وتتعدد بذلك طرق الوصول إلى رأى حاسم في مشكلة القيم الإنسانية .

على أننا نرانا مضطرين الآن لترك هذه المسائل الجانبية لكي نتفرع لبحث مسألتنا الأساسية وهي علاقة الفن بالأخلاق .

• • •

هناك اتجاهان أساسيان لتحديد هذه العلاقة : الأول يدعو لوحدة الفن والأخلاق ، والآخر لازدواجها .

ثم تتفرع بعد ذلك المذاهب التي تنادى بالوحدة إلى شعب رئيسية ثلاث : الأولى تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق ، والثانية بالوحدة تحت لواء الفن ، والثالثة تريد المزج بين القيمتين في نوع من الإحساس الصوري : أى أن هناك شعبة الاتحاد الأخلاقي *moralisme* ، وشعبة الاتحاد الفني *esthétisme* ، وشعبة الاتحاد الصوري *mysticisme* .

أما مذاهب الازدواج فإنها تنادى باستقلال الفن عن الأخلاق، ولكنها لا تعبر عن رأيها في حيدة تامة: فالفن عند بعضها لابد أن يأتي قبل الأخلاق . وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الفن ؛ والأخلاق عند آخرين لابد أن تأتي قبل الفن ، وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الأخلاق : فاللطيفة بين الفن والأخلاق يراد لها أن تكون أحياناً في مصلحة الفن، وأحياناً في مصلحة الأخلاق .

هذه هي أهم الاتجاهات التي تتفرع إليها مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، ولا نستطيع في هذا المقال أن نعرض لها جميعاً ؛ ولذلك (٢١)

نقتصر على عرض آراء المذاهب التي تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق .
مرجئين الكلام عن المذاهب الأخرى إلى فرصة مقبلة .

أفلاطون

ظهرت في تاريخ الفكر الإنساني محاولات كثيرة ترمى إلى إخضاع الفن ، بل إلى تضمينه في سبيل الأخلاق ، وقد كان هذا دائماً رأى رجال العقيدة والقديسين وفلاسفة الأخلاق ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً فيلسوف الإغريق « أفلاطون » .

كان أفلاطون يرى دائماً عند تحليل معاني « الجمال » و « الخير » أن كلتا القيمتين تحتوى على عناصر متشابهة : وقد جاء في محاولة « فيلب Philébe » أن « التناسق والانسجام في أى شئ » يوحيان بمعنى الجمال كما يوحيان بمعنى الفضيلة . وجاء في « المأدبة Le Banquet » أن « الجمال في ذاته واحد ، بسيط ، خالد ، عام ، لا يتغير ؛ وكذلك الخير » . وفي « الجمهورية » يقول أفلاطون : إن « الفضيلة هي جمال النفس ، أما الرذيلة فهي قبح النفس » .

وهكذا نجد في جميع محاوراته ذلك الاتحاد بين معنى الجمال ومعنى الخير الذى ظهر فيها بعد بصورة رمزية في عبارات اللغة اليونانية الدارجة حيث كان يردد الناس أن « العلم طيب وجميل » ، وأن « من يجيب لإجابة طيبة فهو خير وجميل » .

ولكن هل يعنى ذلك أن أفلاطون كان يضمم هوية الفن والأخلاق ؟
يخيل إلينا أن العلاقة بينهما في نظره كانت تشبه علاقة الرمز بما يرمز إليه ، أو علاقة المظهر بالحقيقة : فالجمال عنده لا يوجد إلا بقدر ما يعبر تعبيراً

رمزياً عن الخير ، وهذا التعبير عن الخير في صورة الجمال ضرورى بالنسبة للنفس التى لم تبلغ مستوى الكمال ، ولم تستطع بعد أن تدرك فكرة الخير في صفاتها وفي وحدتها . وكما أن الناس لا يدركون فكرة الروح إلا إذا رأوا مظاهرها في الجسد ، فإنهم كذلك لا يستطيعون أن يدركوا الحقائق التى تعلو على الحس ، إلا في مظاهرها الحسية ؛ ولذلك فهم لا يدركون الخير إلا عن طريق الجمال .

وهذه الفكرة نراها واضحة في محاوره « فيلب » : « إذا كنا لا نستطيع أن ندرك الخير في معناه المجرد فلندركه تحت ثلاثة معان : معنى الجمال ، ومعنى التناسب ، ومعنى الحقيقة » ؛ وعلى ذلك ففكرة الخير هى التى تسيطر في نظر أفلاطون على القيم الأخرى ، وهى التى توحد ، في عقلنا ، بين ثلوث القيم الأساسية ، وهى الحق والخير والجمال .

وإذا كان الجمال يتخذ رمزاً للخير ، فإنه يصبح بعد ذلك عند أفلاطون تابعاً له ؛ إذ يقول في « الجمهورية » : « ليس الجمال إلا أحد توابع الخير . وجمال الخير يجب أن يعلو فوق كل تعبير آخر ؛ لأن الخير هو الذى يولد العلم ويولد الحقيقة ، وهو لذلك أجمل منها جميعاً » . وفي مراتب المثل التى ليست حقائق العالم إلا صوراً لها ، يحتل مثال الخير مكان الصدارة ؛ فهو أول المثل . ويقاس ما نحمل المعانى الأخرى من حقيقة بنسبة قربها من هذه الفكرة الأخلاقية الأولى ، التى يصدر عنها كل شئ .

• • •

هذا التحليل لفكرة أفلاطون عن علاقة الفن بالأخلاق يبين لنا كيف تتدرج هذه الفكرة في مراتب ثلاث : الوحدة ، ثم رمز الجمال للخير ، ثم خضوع الجمال للخير . وربما لا نكون على صواب إذا قلنا إن هنالك

تدرجاً حقيقياً في هذه الفكرة ، وانتقالاً منتظماً من حال إلى حال :
فالحقيقة أن رأى أفلاطون يتأرجع بين هذه المراتب جميعاً ، وهو يمس
إحداها مساً خفيفاً لينتقل إلى الأخرى . ويجب ألا تغفل فوق ذلك أسلوب
أفلاطون وعباراته التهكمية التي نجعلنا دائماً نتساءل عن المعنى العميق الذي
يهدف إليه .

وإذا تخطينا مجال الرأى النظرى إلى مجال التطبيق العملى ، فإن حيرتنا
ترداد في معرفة فكرة أفلاطون الحقيقية عن علاقة الجمال بالحير : فقد يكون
ما كتبه في « الجمهورية » أو في « القوانين » عن منزلة الفن لا يعدو أن
يكون تلميحاً خفيفاً لما ورد في أقوال النقاد والفنانين في عصره ، وقد يكون
على المكس رأياً صريحاً لأفلاطون يعبر عن ردهه وخشونته :

فقد اقترح أفلاطون في « الجمهورية » أن الدولة المثالية يجب ألا تشجع
الأساة (التراجيديا) ، أو الملاحم الشعرية ، وكل ما يسمح به من أنواع
الشعر يجب ألا يتعدى الأناشيد التي تمجّد الآلهة وتكرم عظماء الرجال .
وليس هناك مكان في المدينة المثالية لأمثال « هوميروس » ، ولو عاد
« هوميروس » نفسه إلى الظهور لشكره أفلاطون بأدب ، ونحاه عن
مهمته . ولنلمح من خلال عباراته تفضيل المشرع « سولون » عليه ؛
لأن التشريع أقرب إلى الأخلاق من الشعر .

وفي « القوانين » يتحدث أفلاطون كذلك عن الموسيقى وعن الشعر
بصفة لا ندرى مقدار ما فيها من السخرية أو الجدل :

فالفنان الذى يستحق هذا الاسم لا يصح أن يتلقى الإلهام من آلهة
الجمال ، ولا يستمع لصوت العاطفة ، بل يجب أن يتلقاه من آلهة النظام

ويستمع لصوت الحكمة ، أى أن رسالة الفن يجب أن تكون أخلاقية تهدف إلى الإصلاح .

والشاعر يجب أن يتعدى عن كل مجال لا يخدم مصلحة الدولة .

والموسيقى يجب أن ينصرف عن كل موسيقى صرقة ، أى عن الموسيقى التى تكتب للعزف بدون مصاحبة الصوت الإنسانى ، فهذا النوع من الموسيقى يعده أفلاطون وحشياً لا يليق إلا بالسوقة والشحاذين ، وطبقة رجال المسرح المتحلين (١) .

ويجب أن تجيز الدولة رسمياً ما يتداول من الأغاني ، وكل من تحدته نفسه بابتداع أغنية جديدة لا تمر على الرقابة ، أو من يستخدم أسلوباً غثسفاً فى الأغاني يتهم بالمروق ، ويحاكم بمقتضى القوانين الصارمة : « حذار ! فالتجديد فى الموسيقى لإفساد لكل شئ » . وكما يقول « دامون » — وإنى أوافقه على ذلك — إن كل من يمس قواعد الموسيقى ، فإنه يهز فى الوقت نفسه القوانين الأساسية للدولة . يجب إذن أن ننظر إلى الموسيقى كما لو كانت حصناً من حصون الدولة » .

يمثل هذه العبارة التى لا ندرى مقدار ما فيها من جد أو سخرية يتحدث أفلاطون فى « القوانين » عن وظيفة الموسيقى فى الدولة . وأسلوبها ومعانيها تذكرنا بما ورد على لسان أستاذ الموسيقى « مسيو جوردان » فى رواية مولير المشهورة « البرجوازى المتحذلق Le Bourgeois Gentilhomme » .

هذا هو ما يصل إلى الغلو فى إخضاع الفن لمثالية أخلاقية أو مياسية ،

(١) لم يمش أفلاطون ليرى أن أرفع مراتب الفن هو ما تعبر عنه الموسيقى الصائبة والقطع التصويرية « والسيمفونيات » الخالدة التى كتبها أمثال بيتهوفن ، وموزار ، وهايدين وغيرهم .

ومحاولة اتخاذه وسيلة لخدمة أغراض نفعية . وإذا كانت مثل هذه الأحكام التي نزلت بالفن من عليائه قد صدرت عن أفلاطون صاحب نظرية المثل ، فكيف ينتظر الفن من محنة على يد مترمت واقعي ؟

أفلوطين

وساد المبدأ الأفلاطوني ، وأخذ الفلاسفة يطبقونه في المجالات المختلفة للفن ، وخاصة بعد أن حذا « أفلوطين » حذو أفلاطون فيما يتصل بالعلاقة بين الفن والأخلاق : فقد أكد في « التاسوعة الخامسة » أن « الخير سابق على الجمال وأعلى منه : فالخير لا يحتاج إلى الجمال على حين أن الجمال يحتاج إلى الخير ، والخير أقدم من الجمال لا باعتبار الزمن ، ولكن باعتبار مصادر الحقيقة ، كما أن له قوة أكبر لأنه لا يتقيد بحدود » .

وكان من أثر تطبيق هذا المبدأ ظهور بعض المحاولات لإخضاع الموسيقى للأخلاق ، وتكونت لذلك مدرسة وضعت الأسس النظرية للموسيقى الأخلاقية L'ethos musical (١) . وادعى أصحاب هذه المدرسة أنهم يستطيعون أن يوضحوا بدقة الصفات الخلقية لكل شكل من أشكال النغم ، ولكل درجة من درجات ارتفاع الصوت ، ولكل مسافة من مسافات السلم الموسيقي وهكذا . . .

وظل هذا الارتباط وثيقاً بين الفن والأخلاق طوال العصور الوسطى ، حيث كانت وظيفة الفن الأولى خدمة الكنيسة والمثل العليا للدين .

(١) نشأت في العصر الحاضر حركة عميقة أطلق عليها أصحابها اسم « التعبير الأخلاقي للموسيقى »
L'expression morale de la musique.

عصر النهضة :

وفي عصر النهضة استمرت هذه الحركة قائمة ، وإن اصططغت بعض الشيء بالصيغة المدنية على أثر حركة إحياء العلوم . وعاد الفن يستوحى مثله العليا من التراث الإغريقي الكلاسيكي : ولا أدل على هذا الارتباط بين الشعور الفني ، والشعور الأخلاقي من هذه الفقرة التي يقول فيها « رونسار Ronsard » شاعر عصر النهضة في فرنسا : « إن الذي يستمع إلى تأليف عذب لنغم توديه الآلات الموسيقية ، أو إلى علوبة الصوت لإنساني ولا يقتبط وتهتر مشاعره من قمة رأسه إلى أخمص قدمه ، فإنه إنسان ذو نفس ملتوية شريرة منحرفة ، ويجب أن يجترس الناس منه كما يجترسون من شخص لنيم الأصل » .

وفي العصر نفسه نجد أن « شكسبير » ينصح لنا بالحد من الشخص الذي لا يشعر في نفسه بموسيقى داخلية تضيء حنايا قلبه ، ولكنه لم يقل لنا : هل كانت هذه الموسيقى تنبعث من حرارة الإيمان أو من خلجات نفس لا تؤمن إلا بالفن ؟

وكان « مارتن لوثر » إمام البروتستنتية ينصح الشباب « بممارسة هذا الفن المقدس ، أي فن الموسيقى » ويعلن في صراحة « أنه ما من شك في أن الموسيقى تحتوي على بلور كل فضيلة » .

وعبر « ميكال أنجلو » أشهر فنان عصر النهضة عن هذا المعنى فيما يتعلق بفن التصوير والنحت ، فذكر في خطاب أرسله إلى صديقه « فيتوريا كولونا » : « إن التصوير الجيد يقرّب المرء من الله ، ويجعله متحداً به ولذا فلا يخفى أن يكون المصور حاذقاً لفنه ، ملماً بدقائقه ، بل أعتقد أن

حياته يجب أن تكون مثالا للصفاء والطهارة، بحيث تقترب من حياة القديسين». ولكن «ميكال أنجلو» لم يظل دائماً على هذا الرأي : فكم من مرة صرح فيها بأن الفن يجب أن تكون له قيمة ذاتية ، وأن يطلب لذاته ، ولا يتعلق بأى شىء آخر .

وفى أواخر القرن السادس عشر ، وأوائل القرن السابع عشر أخذ الفن ، وخاصة الأدب يتجه نحو تحديد القواعد المثالية التى تقيد بها واحتناها مجتمع القرن السابع عشر ، وعبر « دورفيه » d'Urfé « أحد أدباء ذلك العصر عن هذا المثال فى قصته الرمزية « L'Astrée » . ومما ذكره عن القيم أن « الحب الصادق ينبعث من فيض الفضيلة . وشعورنا بالجمال والخير شعور متحد ، لأن الشئ لا يكون جميلاً بغير أن يعبر عن معنى الخير ، ولا يكون خيراً بغير أن يكون جميلاً . هنا هو ما تلقيناه عن أفلاطون فى محاورته المشهورة « المادبة » ، ولما كان الخير هو الله ، لأن الله وحده هو خير الكائنات ، ولما كانت فكرة الله وحده لا تتجزأ ، أضحت رغبتنا للجمال تستوجب رغبتنا للخير ، ورغبنا للخير ترغبتنا فى القرب من الله » .

ومما يستحق التنويه أنه فى خلال الثورة الفرنسية ظهر من بين الفنانين من تطوع للدعاية لفكرة أفلاطون التى أراد بها أن يكون الفن فى خدمة الدولة وأن يسخر لرعاية مصالحها ومثلها العليا : ومن هؤلاء الرسام « دافيد » الذى أعلن بأعلى صوته أمام مجلس الثورة (الكونفزيون) أن « الفنان يجب أن تتخذ وسيلة لتربية الشعب ، فإتنا إذا عرضنا على الشعب صفات البطولة ، والفضائل الوطنية عن طريق الفن ، فإن ذلك يشحذ همته ، وبولدى نفسه الانفعالات القوية التى تدفعه إلى طلب المحد ، وإلى التضحية فى سبيل الوطن »

ثم يحتم « دافيد » خطابه بقوله ، « إن الفنان يجب أن يكون فيلسوفاً » وهنا لا نشك في أنه كان يحضر في ذهنه صورة أفلاطون .

تعديل فكرة أفلاطون في العصر الحديث

على أن أنصار أفلاطون في العصر الحديث لم يظلوا مخلصين لفكرته إخلاص القدماء ، بل دفعهم التحليل إلى شئ من التحوير الذي عدوه إكمالاً لفكرة أستاذهم الأول : فقد ذكر أفلاطون أن الفن — لكي يكون أخلاقياً يجب ألا يصور إلا المعاني الخيرة ، وألا يضع أمام أعيننا إلا الأمثلة الطيبة ، ولكن أنصاره من المحدثين يضيفون إلى ذلك قولهم : إن الخير الذي يؤثر في النفوس يجب أن يكون نشيطاً معبراً عن أفعال قوية ، وهذا النشاط يستوجب نوعاً من الكفاح ، كما أن الكفاح يفترض وجود خصم ، والخصم هنا هو الشر الذي قد يكن في نفوسنا وقد يكون خارجها : وعلى ذلك فلا يزال فكرة الخير يجب أن يهتم أن الفن بتصوير الشر ، ويجب أن يعود الشر إلى مكانته في التصوير الفني أو الأدبي ، بل يتحتم أحياناً في مواقف التصوير الفني أن تترك الرذيلة تنصر لتدل بذلك على قوة الكفاح ووعوره ، ويكفي أن يتنصر الخير في ضمير المتفرج أو القارئ ، فإن في ذلك ما يحفظ القيمة الأخلاقية للعمل الفني كاملة .

هذه الآراء أذاعها الذين انتصروا لرسالة الفن الأخلاقية ، وانغمسوا أفلاطون إماماً لهم ، ولكنهم أرادوا أن تخرج هذه الرسالة من نطاق السلبية إلى الإيجابية ، ومن السكون إلى الحركة .

إن أفلاطون لم يكن يريد من الشعر إلا دروساً ، ودروساً طيبة ، وكان يريد أن يقتصر الشعراء على التغنى بالمثل والمثل الرفيعة ، ولكن هؤلاء

الابصار وجعلوا أنه لا يكفي أن يتخذ الفن وسيلة لتربية النفوس ، بل يجب أن يعلمهم كذلك كيف ينهضون من كبوتهم . وكيف يتغلبون على قوى الشر ، إذا دفعهم سوء الحظ أحياناً إلى السقوط في مهاوى الرذيلة . وعودة النفس المنحرفة إلى الطريق السوى ، ورجوعها إلى فكرة الخير والواجب فهما جمال يفوق جمال الخير المجرد ، كما أنهما يتركان في النفس أثراً عميقاً . إن النموذج المثالي الذي يرسمه أفلاطون للشعراء لا يحرك النفوس لأنه يعبر عن موقف هادئ ، يعبر عن الجمال الساكن أو إذا شئت فقل : الجمال البارد الذي يتمثل في تماثيل من الرخام .

وهكذا يرى الانتصار أنفسهم في حل من إدخال بعض التعديل على موقف أستاذهم أفلاطون ؛ لكي يحسنوا إظهار ما للفن من رسالة في خدمة الأخلاق .

بـلـزـاك :

وهذه النظرة الأفلاطونية في شكلها الجديد نجدها عند الكاتب القصصى الكبير « بلزاك » ، وقد عثر بين خطاباتة على خطاب يحدد رسالة الفن الأخلاقية ، واستعان بهذا الخطاب المحامى الذى تولى الدفاع عن « بودلير » أثناء محاكمته على نشر ديوانه المشهور « أزهار الشر Les fleurs du mal »

وبما جاء في هذا الخطاب : « إن الهدف الذى يهدف إليه كل كاتب هو الدعوة إلى اصلاح الأخلاق فى العصر الذى يعيش فيه . وإذا تخلى الكاتب عن هذا الهدف فإنه لا يصبح أكثر من « أداة لحو للشعب amuseur des gens » .

والآن هل لدى النقاد وسائل جديدة يشيرون بها على الكتاب الذين يهتمون بالأخلاقية ؟

« إن وسيلتنا القديمة التي كنا نستعملها وما زلنا نستعملها هي :
 أن نبين موطن الداء ، ونشير إلى الجرح الذي يجب أن يلتئم . وكثير من
 الشخصيات الشريرة التي نصورها في كتبنا هي ذلك الجرح : لتأمل ما
 كتب « دانتى » نر أن « القردوس » تفوق « الجحيم » في شعرها ، وفي فنها
 وفيما تبرز من مهارة الكاتب ، ومع ذلك فإن أحدا لا يقرأ « القردوس » ،
 وتعلق الناس بقراءة « الجحيم » ، وشفوا به في جميع العصور . ياله من
 درس ! ماذا يقول النقاد في ذلك ؟ وإن « فنلون Fénélon » لو لم يكتب
 قصته المشهورة « تلماك Télémaque » التي تعرض فيها بطله للمخاطر
 والشروع لم يكن اليوم ليرتفع عن مرتبة الكتاب المغمورين الذين لا يقرؤهم
 أحد :

إن المؤلفات العظيمة لا يكتب لها الخلود إلا بما تتميزه من الانفعالات
 الجامعة : وليست الانفعالات الجامعة إلا نوعاً من التعطف ، وليس التعطف
 إلا ميلاً نحو الشر . والكاتب يؤدي رسالته بأمانة ، ويكون ضميره مطمئناً
 إذا عالج في مؤلفاته هذه العناصر الجوهرية لكل عمل فني ، وهي عناصر
 الشر والرديلة ، على أن يستخلص منها في النهاية درساً بليغاً . وأنا لا أفهم أن
 يكون العمل الفني ضد الأخلاق ، إلا إذا هاجم — عن قصد — القواعد التي
 يقوم عليها المجتمع ، أو حاول أن يبرر الرديلة ، أو يهدم نظم الملكية ، والدين
 والعدالة .

« وإذا افترضنا أن عبقرنا استطاع أن يحاول المستحيل - ونخرج لنا
 تمثيلية كل أشخاصها من الفضلاء ، فإن هذه التمثيلية لا تثبت لأكثر من
 ليلتين على المسرح ! » .

وهكذا نرى أن المبدأ الذي يعلنه « بلزاك » في هذا الخطاب ، والذي يحقق للأخلاق هيبتها عن طريق الفن ، يمكن تلخيصه في هذه الكلمة : ضع أصبعك على الجرح ، ولكن لتعالجه .

العصر الرومانتيكي :

يمكن القول إذن : إن هذا التيار الذي يخضع الفن لغاية نفعية ، ويتجه به نحو غرض أخلاقي ، قد استمر عند كثيرين من كتاب العصر الرومانتيكي في القرن التاسع عشر :

ففي مطلع الحركة الرومانتيكية تؤكد « مدام دي ستال » تؤكد أن « ما كان يحط من قيمة الفنون والآداب إبان عصر الملكية في فرنسا هو تجردها عن كل غرض نفعي ، وأن كل جميل حقاً هو ما يجعل الإنسان أحسن خلقاً » .

وجاء « فكتور هوجو » أكبر شعراء فرنسا في العصر الرومانتيكي فصرح بأن « الفن للفن قد يكون جميلاً ، ولكن الفن إذا كان في خدمة التقدم ، فإنه لا شك أكثر جمالاً » .

إذن لا نخطئ إذا قلنا إن الفكرة السائدة في ذلك العصر بالنسبة للفن كانت تميل نحو تحقيق رسالة أخلاقية - وتجعل منه عنصراً من عناصر التربية وعاملاً من عوامل خدمة المجتمع . ولم يعارض هذا الاتجاه إلا أعداء الرومانتيكية من أنصار مدرسة « بارناس Parnasse » أمثال « ليكونت دي ليل » فهو لاء قد جعلوا شعار مدرستهم « الفن للفن » . غير أن فحول كتاب العصر لم يستسلموا لهذه المعارضة بل حاربوها بشدة : فكتب ألكسندر دوماس الابن : « إن الفن للفن عبارة تجمع بين كلمات خالية من كل معنى ،

وإن كل أدب لا يهدف إلى التحسين ، وإلى التعبير عن مبادئ أخلاقية ، وإلى وضع النمل العليا يمكن اعتباره أدباً هزلياً شاحجاً ، أو إذا شئت قل : إنه أدب ولد ميتاً . وأضاف إلى ذلك : أنه « يتحدى من يستطيع أن يذكر له كاتباً خلد اسمه دون أن يهدف بقلمه إلى إعلاء القيم الإنسانية » .

وقد تعبر هنا الاتجاه قليلاً حوالى منتصف القرن التاسع عشر : فبعد أن كان الفلاسفة ، ورجال الأدب يخضعون الفن للأخلاق بطريقة مباشرة أصبحوا يتوسلون لتأكيد هذه التبعة بوسائل وسيطة منها الدين ، ومنها المجتمع ، ومنها العلم .

ووساطة الدين ليست إلا مظهرآ من بقايا الفكرة الميتافيزيقية القديمة ، التي كانت تقول بأن الحاسة الجمالية تعبر عن جهل الخلق » .

وبعد « فيكتور كوزان » من أنصار هذه الفكرة : فهو يخضع الفن للأخلاق ، لأن الاثنين يخضعان لله . وتحدد هذه الفكرة عند جوير Joubert وعند الأب « لامينيه Lamennais » الذي يخرج من استئلال إلى آخر حتى يصل في النهاية إلى القول بأن « الجمال المطلق لا يمكن أن يكون غير المسيح » (١) .

ونستطيع أن نعثر على الصيغة التفصيلية لهذه « الروحانية في الفن » في هذه العبارة التي وردت على لسان أحد النقاد : « ليس صحيحاً أن الفن يجب أن يتحمل رسالة التعليم الصريح للحقائق الخلقية والدينية ، ولكن إذا

(١) يقترب هذا المفهوم مما يجري على ألسنة علماء المسلمين في قديمهم « ما جميل إلا سيدنا محمد ، وصلى على جبال النبی » .

كان الجمال، وهو ليس إلا أحد صور الحق، يرفع الروح حتماً إلى فكرة الخير أو الواجب، وإذا كان الله يجمع في ذاته كل حق، وكل جمال وكل عدالة، وجب أن نستنتج من ذلك أن الفن، في صورته الخالصة يعلمنا ضمناً الأخلاق والدين.

رسكين :

ويعد «رسكين Ruskin» ناقد الفن وعالم الاجتماع الإنجليزي من أكبر المشيعين لإخضاع الفن للأخلاق عن طريق الدين، إذ يؤكد أن «مظاهر الفن عند كل شعب مقياس لأخلاقه»، وهو يرى أن الناقد الفني الناجح هو من يقرأ، مثله، الإنجيل كل يوم لمدة أربع ساعات، وذلك منذ سن الرابعة.

وليست الأعمال الفنية السابقة هي التي يجب أن يستوحها الشعراء ورجال الأدب والفن، بل يجب أن يستلهموا أفكارهم من قواعد الدين والأخلاق، وهو يلخص كل مذهبه في هذه العبارة الوجيزة : «الفن عبادة

• « Art is adoration

ونحن حين نقرأ بعض آراء «رسكين» نخلل إلينا أنه يعتقد اعتقاداً جازماً في تلك العبارة الساخرة التي يقال إنها وردت على لسان «بيثوفن» حين سئل عن قوانين التواليف الموسيقية، فقد أجاب على سائليه في سخرية : «ليس هناك من قوانين للتواليف الموسيقية غير وصايا الله ووصايا الكنيسة» فوصايا الله بالنسبة لرسكين المتأني في العقيدة البروتستنتية تعد الدعامة الأساسية التي تقام عليها قواعد الفن وقواعد الأخلاق في آن واحد.

والنتيجة المنطقية لهذا المذهب : هي التفاؤل المطلق فيما يتعلق بالقيمة

التبذية والأخلاقية للفن ، بل إن « تربية الذوق هي بالضرورة ، في نظر رسكين ، تربية للخلق ، ومعرفة ما هو جميل وتمييزه ، هو الطريق الحقيقي ، بل هو النرجة الأولى التي توصل إلى معرفة الأشياء الطيبة وتمييزها » ، وذلك لأن قوانين الجمال وما يبعثه الجمال من غبطة تشبع في النفس ، ومن حياة النهضة والمرح ، كل ذلك يمثل في عالم المادة صفات القداسة والخلود التي تنصف بها الفضيلة في عالم المعنويات ، والتي تنصف بها العبادة في عالم الروح .

وقد رجع « رسكين » إلى تاريخ الفن ليؤكد هذه الحقيقة . ونستطيع أن نقول : إن الفكرة الأساسية في كتابه « المصباح السبعة » ترمي إلى تأكيد أن الصفات الخلقية العليا هي القوى السحرية التي أنتجت روائع فن الهندسة والنحت ؛ كما أن كتابه « أحجار فينسيا » لا يهدف من بدايته إلى نهايته إلا ليؤكد أن الفن القوطي في العمارة ، ذلك الفن الذي امتازت به مباني فينسيا في العصور الوسطى ، لم يكن إلا تعبيراً صادقاً عن الروح الوطنية ، وعن الفضائل التي سادت حياة الأسرة ؛ على حين أن إنتاج عصر النهضة كان يحمل بوضوح طابع التحرر من النزعة الوطنية ، والميل إلى حياة الفسق ، كما دارت مؤلفاته السابقة حول محور واحد ، وهو إثبات أن فن العمارة الذي يمتاز بالروعة ويكتب له الخلود ، هو ذلك الفن الذي يخدم في جوهره فكرة دينية ، والذي يبرزه إلى حيز الوجود شعب مؤمن لا شعب فاسق ، شعب مخلص للحقائق الواضحة التي أنزلها الله الذي لا إله غيره .

وقد أدى هذا الاقتناع الذي شاع في كتابات « رسكين » إلى نتيجتين أساسيتين :

الأولى : أن أحكامه على الأعمال الفنية تضع في المقام الأول العناصر الأخلاقية والنفسية ، ثم تأتي بعد ذلك العناصر الفنية البحتة ، كدقة التعبير ، وتوافق الألوان ، وحسن الصنعة ، فيهه قبل كل شيء أن تكون « تعبيرات الوجه هادئة لا نهم عن خبث أو ألم نفساني » ، وأن تشيع « الطمأنينة في حركات الأشخاص وسكناتهم » ، ثم يأتي بعد ذلك « الإعجاب بجمال الصنعة ، ومهارة الرسام ، وفهمه لدقائق فنه » .

والنتيجة الأخرى - وهي وثيقة الصلة بالأولى - أن أحكام «رسكين» على الفنانين وتقديره لهم تخالف بل تناقض تماماً ما اصطلحت عليه الأجيال المتتابعة في جميع العصور : فقد حكم على « ميكل أنجلو » وعلى « رافايل » بالسقوط ؛ لأنها قد وضعا الاعتبار الخلقية في مرتبة ثانوية . وأغفل تقدير جزء كبير من تراث الإنسانية الفني لهذا السبب نفسه : فسا يستحق أن ياتفت إليه من الفن الإغريقي ، في نظره هو ما ينحصر بين عصر « هوميروس » وموقعة « ماراثون » . وفي هذا الحكم ما يجعل « البارثون الخالد » ، وأعمال « فيدياس » وغيره من العباقرة في مرتبة ثانوية . والفن القوطي لا يستحق الإعجاب ، في نظره إلا في الفترة التي بين حكم الملك « كلوفيس » وحكم لويس التاسع « سان لويس » : ومعنى ذلك إهمال بل إسقاط بدائع الفن القوطي المعروف باسم « الفن القوطي المتوهج flamboyant » ، وإسقاط جزء كبير من « الكاتدرائيات العظيمة » لا لسبب إلا لأن تشييدها بدأ في « العصر الفاضل » الذي احتفظ به « رسكين » دون غيره . ولكنهما لم تتم إلا بعد انقضاء هذا العصر ، وفي ذلك ما يكفي القضاء على قيمتها الفنية .

أما فن التصوير الذى اشتهر به مصورو إيطاليا الفطاحل قيل عصر النهضة ، فإن « رسكين » يرى أنه قد أخذ فى الاضمحلال والتدهور بعد « بروجين Le Pérugin » و « بوتيتشلى Botticelli » : ومعنى ذلك أن التدهور قد بدأ بأعمال « ليوناردو دافنشى » و « رافاييل » و « ميكلا أنجلو » ، و « تيسيان le Titien » و « فيرونيرى Veronise » وغيرهم من كبار أساتذة الفن الكلاسيكى . إن فى هؤلاء الأساتذة كما يقول « رسكين » ، ما يبعث على الإعجاب حقاً ، ولكن كيف يمكن « أن نفتخر لهم هذا السم الذى أخذ يسرى فى الفن حين أغفلوا الروح وأعلوا قيمة الجسد ؟ » وكيف يمكن أن « نفتخر لهم هذا التحول نحو المادية الذى بدأ فى عصر النهضة » ، وأخذ ينمو حتى طغى على كل شيء . فى عصرنا الحاضر ؟ وهكذا انتهى الأمر بالفنانين المحدثين إلى أنهم أصبحوا حاذقين لفهم من ناحية الصنعة . . . مهملين لواجبهم من ناحية الحرص على المعانى الخلقية . . . فلا مناص من الحكم عليهم بالسقوط .

• • •

والآن بعد هذا العرض لآراء بعض الفلاسفة والكتاب والناقدين الذين تكلموا عن علاقة الفن بالأخلاق ، نستطيع أن نتبين أن الاتجاه الذى أراد إخضاع الفن للقيم الأخلاقية قد ظهر فى جميع العصور تقريباً وإن اختلف طابعه من حيث القوة والضعف ، ومن حيث الحجج التى يستند إليها فى إثبات دعواه .

ونستطيع أن نتبين كذلك ، من خلال هذا العرض أن مطلب الاتحاد بين معانى الفن والجمال من ناحية ، والأخلاق العامة والخاصة - من

ناحية أخرى - مطلب عصر ، وأنه قد يؤدي أحياناً إلى تضحية الأسس الفنية الحقيقية في سبيل إعلاء القيمة الأخلاقية ، وإلى إعادة النظر في الأحكام التي تقررت ، واصطلح عليها بالنسبة لجميع العصور .

ومن الطبيعي أن هذا الاتجاه ، الذي بدأ قوياً منذ عصر أوطاطون ، أخذ يصطبغ منذ ظهوره باتجاهات أخرى معارضة ، وأن هذه الاتجاهات قد لقيت ، هي الأخرى ، حظوظاً متفاوتة من النجاح أو الفشل .

ولم نشأ في هذا البحث أن نتعرض لذكر هذه الاتجاهات المعارضة ، للحرص على وحدة البحث ، ولكي نستطيع أن نبرز الاتجاه الأخلاقي في تسلسله الزمني . ونرجو أن يتمكن من عرض الآراء الأخرى حول هذا الموضوع في فرصة أخرى .

الفصل الخامس

الأسس الإنسانية للمحضارة العربية

الفصل الخامس

الأسس الإنسانية للحضارة العربية^(١)

تعتبر الحضارة العربية إحدى الحضارات الكبرى التي ظهرت في تاريخ البشرية ، بل أن هناك فريقاً من العلماء يؤكدون أنها أطول الحضارات العالمية عمراً وأعظمها أثراً في المدنية الحديثة . إذ سيطرت هذه الحضارة على الفكر الأوروبي طوال القرون الوسطى ، وذلك حين أحيى العرب التراث الفلسفي والعلمي لليونان ، ثم نشره في قالب جديد بعد أن صبروه في بوتقة عبقرتهم الفذة ، وأضافوا إليه إضافات جديدة تم على ملكاتهم الفكرية الخلاقة .

وقد كان العرب يشتغلون بالفلسفة والعلم ويؤسسون أعظم الحضارات في الوقت الذي كانت أوروبا يحجم عليها الظلام والجهل . ويصور هذه الحقيقة أبلغ تصوير الأستاذ « فيليب حقي » ، في كتابه « موجز لتاريخ العرب » ، إذ يقول : « إن مفكرى العرب كانوا يدرسون أرسطو ويكتبون الشروح على فلسفته ، في الوقت الذي كان فيه الامبراطور

(١) ألقى هذا البحث في افتتاح الموسم الثقافي الثالث للجامعة ببيروت العربية ،

في العام الجامعي ١٩٦٢-١٩٦٣ .

شارلمان ورجال بلاطه لا يعرفون كيف يكتبون أسماءهم . وفي الوقت الذي كانت فيه « قرطبة » ، مركز حضارة الاندلس تزهو بمكتباتها السبع عشرة المليئة بالكتب والمؤلفات العلمية ، وكان علماءها وكبرائها يقضون أوقات فراغهم في حمامات فاخرة - في ذلك الوقت كان أساتذة جامعة أكسفورد يختبرون غسل الجسم من أكبر الأخطار التي تهدد حياة الإنسان » .

ومن العجيب أن هذه الحضارة العربية قد اتسمت بسمة متجانسة بالرغم من أنها حضارة لم يتفرد بتكوينها أهل بقعة بعينها ، وإنما اشتركت في تكوينها المجموعة العربية التي انصبت في قالب واحد ، وجمعتها مشاعر واحدة ، وآمال واحدة ظلت على الدهر نبراساً يستضيء به الناس ، سواء أعاش العرب دولة موحدة ، أم دولا فرقها أحداث التاريخ .

ولا يمكن تحديد العرب على وجه الضبط بالإسلام ، وذلك لأسباب منها أن امتداد الإسلام تجاوز العالم العربي بكثير ، فإذا كان العرب يبلغ تعدادهم حوالي ٨٠ مليوناً ، فإن المسلمين في أنحاء الأرض يبلغ تعدادهم حوالي ٢٨٠ مليوناً ينتمون إلى أجناس مختلفة ، ومنها كذلك أن الشعوب العربية فيها عدد كبير من المسيحيين وسواهم من العنصر غير المسلمين .

على أنه يمكن القول إن إنتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع الذي لا مثيل له في التاريخ هو الذي أوجد الدولة العربية التاريخية ، وطبعها كلها إلى يومنا هذا بطابعه وروح حضارته بموازرة اللغة العربية وبقدرته العجيبة على تقبل الثقافات الأجنبية . فلم يكدمضى على وفاة

الرسول مائة عام حتى كان المسلمون يسيطرون على إمبراطورية أكثر اتساعاً من إمبراطورية روما في أوج عظمتها . إذ كانت هذه الإمبراطورية تمتد من خليج بسكاي في الغرب إلى اخندوحدود الصين شرقاً . ومن بحر آرال في الشمال إلى إفريقيا الاستوائية في الجنوب . وهذه الفتوح كلها يعترف المنصفون من المؤرخين الغربيين بأن الأساس الأول والأعظم فيها لم يكن هو الحرب . فهم يقولون بصريح العبارة إن المعارك الإسلامية الكبيرة كانت نادرة جداً . وإن أكثر ما تم من الفتح الإسلامي إنما كان بفضل التجارة . والدعوة السلمية . والإقناع الحكيم . والقدوة الحسنة .

وليس بالمرء حاجة إلى أن يكون فيلسوفاً عميق الفكرة . بعيد المقدمات لكي يستتج من هذه الظاهرة العجيبة ، وهي ظاهرة الانتشار السريع للحضارة العربية ، أنها لابد أن تكون قد حوت من عناصر الحق والخير والجمال كل ما تتطلبه القطر السليمة ، على اختلاف مشاربها وأساليبها في الحياة . وأنها لابد محققة لكل ما تطمح إليه الأمم والشعوب من أسباب القوة والرفد . إن في سرعة انتشار هذه الحضارة في عالم يبلغ خمس الكتلة البشرية على الأقل . وبين أم مختلفة في ألسنتها وألوانها ونزعاتها وطبيعة أرضها وطبيعة جوها وأسلوب حياتها . وإن في قابليتها لزيادة الانتشار على الدوام كلما رفعت الحواجز المصطنعة من طريقها . - إن في ذلك كله لآية بيّنة على مبلغ ما في طبيعة هذه الحضارة من إشباع لحاجات العقول والقلوب ، وتوفية لطالب الأفراد والجماعات . ومجاوبة للفطرة الإنسانية العميقة .

وكان العرب في انتشارهم يفتشرون دينهم ولغتهم . بل إن ثقافتهم

ونموذج حياتهم كانا يطفئان على الحضارات الأخرى التي سبقت حضارتهم .
حضارة اليونان والرومان والفرس . وازدهرت الحضارة العربية في
الأندلس مدة ثمانية قرون ، لم يشهد التاريخ فترة مثلها حضارة واردها .
وإذا كان العرب قد فارقوها ملكاً وحكماً فإنهم لم يفارقوها أثراً ورسماً .

وتتصل جلور التراث الحضارى العربى بنظامين متباينين من نظم المعيشة :
التقاليد البدوية ، وحضارة مجتمع ثابت قديم .

فن حياة البدو أخذ العربى مجموعة من الصفات ذات قيمة انسانية
عظيمة : حبه للحرية ، وشعوره بالمساواة ، واعتماده الوثيق على نفسه
مع مسارعتة لإغاثة الملهوف . ونتج عن هذه الصفات احترام النفس ،
والحفاظة على الكرامة ، وتلك المهابة ، وذلك الاتزان اللذان أعجب بهما
من اتصل بالعرب من الأقوام الأخرى . وما السهولة والركة اللتان بهما
يستقبل العربى من يراهم لأول مرة ، ويخاطب بهما الناس أياً كان مقامهم
سوى المظهر الطبيعى لثقتة بنفسه وشعوره بأن الناس جميعاً متساوون .
والبداوة فى الواقع أصل العروبة وأصل الحضرة : فيها اللوق السليم ،
وفى اللغة النقية ، وفى تلك الصفات التى يتميز بها البدوى ، صفة الكرم
رغم الفقر والحاجة ، وصفة البذل والعطاء ، ولو كان بذل النفس ، وصفة
النخوة والشهامة . هذه الصفات الكثيرة التى تتميز بها حياة البداوة
على بساطتها ، هى المنبع ومصدر الإلهام الذى نستمده منه أصول
سلوكنا الإنسانى .

والسلطة فى حياة البادية ترتكز على التفوذ المعنوى الذى يتمتع به شيوخ
القبيلة . وهم يمارسونها لا بالتدابير القسرية ، بل بالإقناع والدعوة إلى

احترام العرف . ومن هنا برزت الأهمية التقليدية لموهبة الكلام والقدرة على التأثير في نفوس السامعين وإقناعهم ، فاشتهر العرب بالخطابة والشعر وتفوقوا فيها .

ولقد حاول الاستعمار أن يطمس هذه المعاني من نفوس أبناء العرب من أجل أن ينسبهم حقيقة ماضيهم . وعمد بعض المؤرخين الأجانب ، لأغراض سياسية ، أن يتخذوا من بداوة آبائنا العرب سيلا إلى الطعن في صفاتهم القومية ، ففسروا البداوة بأنها الحمجية التي تجلت في صفات القبائل الأسبوية التي حطت على أوروبا وخربت الحضارة الرومانية إبان القرن الخامس للميلاد . وحاولوا أن يجدوا نوعا من الرابطة أو التشابه بين بداوة العرب وهمجية الهون والوندال والقوط . وكان غرضهم من ذلك الخلط من صفات العرب تنفير أهل الضرب منهم ، كما أرادوا أن يمسخوا حقائق التاريخ لتحقيق المرامي السياسية البعيدة التي كانت تهدف إلى إبعاد العرب عن أصولهم الثقافية أولاً ثم إخضاعهم بعد ذلك لثقافة الغرب وسيطرته الاستعمارية . ولكن بداوة العرب لم تكن بالصورة التي صورها المؤرخون المغرضون . فن المعروف أن الهمج الذين خربوا الحضارة لم يكن لهم تقاليد ، ولم يعرفوا غير حمل السيف والنهب والسلب . أما العرب فقد كان لهم آداب من شعر وخطابة وبلاغة أصبحت مضرب الأمثال ، وكانت لهم تقاليد الفروسية التي نقلتها عنهم أوروبا . ولم يلبث العرب بعد أن فتحو دينا الحضارة حتى أقاموا أعظم الآثار البنائية كسجدة قرطبة ، وقصر الحمراء ، وقصور بغداد ، ومعاهد العلم كالجامع الأزهر والزيتونة بشمال إفريقيا ، وحملوا

مشعل الحضارة وحدهم ما يتيف على ستة قرون . فهم الذين عملوا في الواقع على تراجع الهمجية التي انتشرت في أوروبا إذ كانت غزوات أهل الشمال قد هزتها هزاً عنيفاً .

وإلى جانب هذه الأصول البدوية للثقافة ، نمت في الجزيرة العربية مدينة متحضرة قبل الإسلام بمئات السنين . وكان مقر هذه المدينة الركن الجنوبي من الجزيرة حيث ازدهرت مدة ألفي سنة من حوالى ١٥٠٠ ق.م. إلى عام ٥٠٠ ب.م. ومن أشهر الحضارات التي ازدهرت في ذلك الحين حضارة مملكة سبأ . ويستدل من السدود التي بنيت لحصر المياه والشبكات الواسعة التي أنشئت لتأمين الري على أن هؤلاء القوم كانوا على علم واسع بالهندسة .

وفي أوائل القرن السابع بعد الميلاد بدت طلائع ثورة اجتماعية جديدة ، حمل لواءها محمد النبي العربي . وباعتناق الإسلام تولد بين العرب شعور بالتضامن سما على المنازعات القبلية والعصبيات العشائرية . وكان من نتائج ذلك مولد الأمة العربية التي منحها الدين الجديد هدفاً إنسانياً سامياً . فتفتحت مواهب العرب ، وانطلقت قواهم المكبوتة من عقالها ، وجدت حيويهم الحية منذ قرون منفلداً لها في أداء رسالة رفعت الأمة العربية إلى مقام الخلود ، ودفعت الإنسانية خطوة كبيرة إلى الأمام .

وتوطدت دعائم المجتمع العربي على أسس إنسانية قوامها المساواة والعدالة . فلم يجعل فروقاً بين الأسود والأبيض ، أو الفنى والفقير ، أو السيد والعبد . وكان هذا أكبر عامل على اتحاد جميع الشعوب التي انضمت تحت لواء العرب على اختلاف أجناسها وألوانها .. ونتج عن هذا الاتحاد في

الفكر والمحافظة تحطيم الحواجز التي كانت تحول دون ظهور الكفاءات ، وأصبحت فرص التقدم مهياة أمام كل إنسان بعد أن كانت وقفاً على طبقة محظوظة . فأصبح للحياة معنى ، وبرز الشعور بالكرامة ، وبالقيمة الإنسانية . وقد أكد هذه الحقيقة الأستاذ هاريسون في كتابه : « العرب في وطنهم The Arab at Home » ، إذ يقول « فبحث بحث حضارة العرب تأكلت قيمة الفرد ، ونهض الناس معترين بكرامة لا تقهر » .

كذلك فإن من أهم الأسس الإنسانية للحضارة العربية ظاهرتين لم يسع المحققين من علماء أوروبا إلا الاعتراف بهما والتزوي بهما : فأما الظاهرة الأولى فهي ظاهرة الأخوة التي تسمو على كل الفوارق العنصرية ، وتمحو كل الحواجز الإقليمية وإن اختلفت إدارتها ورياستها العليا . فلقد أتى على العالم العربي حين من الدهر ، في مدى القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادي عشر الميلاديين) ، كان يتولى الخلافة فيه ثلاثة خلفاء في وقت واحد : خليفة عباسي في العراق ، وخليفة أموي في الأندلس ، وخليفة فاطمي في مصر . ومع ذلك كان المواطن العربي الذي ينتقل في سفره من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب ، في امتداد يقطعه الراكب في عشرة أشهر على الأقل - كان لا يجد حينما حل إلا أخوة ، ولا يشعر حينما حل إلا بأنه في قلب وطنه .

أما الظاهرة الثانية فهي ظاهرة التسامح بإزاء الأديان الأخرى : فمع أن الرابطة التي تجمع بين هذا العديد من الشعوب كانت دينية ، ثم لغوية ، إلا أن هذا المجتمع كان يؤمن لأتباع الديانات الأخرى مكاناً معترفاً به داخل

إطار الوحدة الكبرى . وكان هذا التسامح العربى على تقيض ما انطوى عليه الحكم البيزنطى من تعصب طائفى ، وهو أحد العوامل الرئيسية التى مهدت السبيل أمام التوسع العربى وساعدت على الاسراع فيه . ولقد حاول المؤرخ الألمانى « كريمر Kremer » (١) أن يحلل طبيعة هذا التسامح ويتعرف أسبابه . فتنفى نقيضاً قاطعاً أن تكون له بواعث سياسية ، وأن يكون هدفه فى نظر أولى الأمر هو تسكين قلوب الرعايا غير المسلمين حتى لا يثوروا على الحكم . قال « كريمر » : « كلا . فإن هذه الفضيلة لم تكن خاصة بالخلفاء والرؤساء وحدهم بل كانت سارية فى الشعب عامة ، ثم لأنها لم تقتصر على عصر المسلمين الأوائل فحسب ، بل شملت سائر العصور . وينتهى المؤرخ من تحليله إلى هذه النتيجة : وهى أن من الأسس الوطيدة التى أرسلت أركانها الحضارة العربية الفصل فصلاً تاماً بين العقيدة التى يجب احترام حريتها عند الآخرين ، وبين المصالح الدنيوية التى تعتمد على الكفاية والأمانة ، وإلى لا تميز بين دين ودين فى سبيل التعاون لتحقيق المثل العليا الانسانية .

ولن يفوتنا أن نعد من بين هؤلاء المؤرخين المنصفين الأستاذ الفرنسى « جرتيه » . فقد خصص فى كتابه « أخلاق المسلمين وعوائدهم » (٢) فقرات طويلة قارن فيها مقارنة رائعة بين هذا التسامح الدينى عند المسلمين ، وبين ما عند المسيحيين الغربيين من تعصب عنيف توارثوه خلفاً عن سلف . ويقول

(١) وذلك فى كتابه « حضارة الشرق فى عهد الخلفاء »

Kulturgeschichte des Orients den Chalifen

Gautier : Moeurs et Coutumes des Musulmans,

(٢)

جوتيه إن الحروب الدينية نشبت في أوروبا لمدة ثلاثين عاماً ؛ فلما استنفدت هذه الحروب جهود الأطراف المتنازعة ، وأرادوا أن تضع الحرب أوزارها لم تطوع لهم أنفسهم قبول فكرة التسامح الديني فيما بينهم ، بل فضلوا أن تقسم المسيحية قسمين متناكرين ، ليس بينها تعايش سلمي في دولة واحدة ؛ بل لكل دولة دينها . بحيث لا يعيش في كل أمة إلا مذهب واحد . ثم يقول المؤلف . « فإين هذا مما نشاهده في داخل بلاد الإسلام قديماً وحديثاً ، حيث يحتضن الإسلام دائماً بين جناحيه من المحيط الهادئ إلى المحيط الأطلسي طوائف من غير المسلمين ، يهوداً ونصارى ومجوساً ، وطوائف من المسلمين المبتدعين ، شيعة وخوارج وإباضية . ولم يفكر العرب ولا المسلمون يوماً ما ، حتى في أشد أوقات حميتهم الدينية ، أن يطفئوا بالدم دينا منافساً لدينهم . . . إنه مهما تكن الأسباب والبواعث على هذا التسامح الديني عند المسلمين ، فإنها فضيلة تستحق كل إعجاب وتقدير » .

وأتوقع ما قد يجول بذهن القارئ من اعتراض على هذه القاعدة العامة بالأمثلة المشاهدة في البلاد التي ابتليت بالاستعمار حيث كان المسلمون في الجزائر وغيرها يمتنون المسيحيين جميعاً ، فرنسيين كانوا أم انجليز أم غيرهم . ولدفع هذا الاعتراض أقول : إنهم لا يمتنون فيهم مسيحيهم ، وإنما يمتنون أوريبيتهم ، وذلك لأن أوروبا منذ قرن أو يزيد أصبحت خطراً يهدد القيم الانسانية الأصيلة ، والمثل العليا التي تنادى بحق الشعوب في الحرية والحياة الكريمة . فالأوروبي عندهم رمز للتدخل الذي يجرس كبرياؤهم ، ويحطم استقلالهم ، ويفسد أسلوب معيشتهم .

وقد قيل أيضاً إن العرب قد اعترضوا بعصيتهم . وإذا كان هذا .

صحيحاً إلا أنهم مع ذلك لم يعرفوا التعصب . وشتان بين العصبية والتعصب . فلم يعرف العرب التعصب كما عرفه غيرهم من الأمم : وإنما امتازوا برحابة إنسانية رائعة ، وضمير هو أقرب الضمائر إلى ضمير الإنسان . والإنسان إنما يتميز عن الحيوان بضميره قبل أن يتميز بغيرته أو حتى بعقله . فالغريزة أمر مشترك بين الإنسان والحيوانات جميعاً ، والعقل يشارك بعض الحيوان الإنسان فيه ولو بأقدار قليلة أو متفاوتة . أما الضمير فيشرد به الإنسان .

هذا الضمير الذي عرفه سكان المشرق العربي منذ قديم : هو الذي هداهم إلى أن يعرفوا الله ، وهو الذي نظم سلوكهم بحيث يعرفون غيرهم من الأمم وبحيث يقدرون ما لدى غيرهم من الأمم من رأى أو فكر أو حضارة ، وبحيث تقوم الصلة بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس من السلوك الذي يحليه الضمير والذي يحاسب عليه الضمير .

عرفنا نحن العرب ، أننا جزء من الإنسانية جمعاء ، وأنتنا نتوسط العالم ، ونتوسط الشعوب ، وأنتنا نخاط الناس في كل مكان . . . وأنتنا نعطي الناس كما نأخذ عن الناس . وفي الجالات التي شذفها عنصر من العناصر التي تقطن هذا المشرق العربي عن هذا الطابع ، أصبح هذا العنصر متبوءاً : ونعني به طائفة اليهود . طائفة اليهود شذت عما تقضى به طبيعة سكان هذا الإقليم من أنهم جزء من العالم يعيشون لأنفسهم ولغيرهم ، ويعيشون بأنفسهم وبغيرهم ، وتقوم صلات التبادل بينهم وبين غيرهم على أساس من العدل والانتصاف والحجة . فأما اليهود فقد انطوا على أنفسهم بل تنكروا في كثير من الأحيان لرسلمهم أنفسهم . وترتب على هذا أن الديانة اليهودية لم تنتشر

في الأرض ، وإنما الذي انتشر أو الذين انتشروا هم اليهود . و فرق بين أن ينتشر الناس وبين أن تنتشر أفكارهم وعقائدهم .

ولتقارن بين هذا وبين ما حدث عندما جاءت المسيحية ، وعندما جاء بعدها الإسلام . ، جاءت المسيحية فأدرك سكان المشرق العربي أنها دين من عند الله ، وأنها تقسوم على أساس المحبة ، ولذلك انطلقوا بها شرقاً وغرباً ، فانتشرت المسيحية . ثم جاء الإسلام ديناً تمتحاً توسع فيها ظهر من المسيحية الأولى ، وقام على أساس الأخاء بين الناس جميعاً ، وعلى أساس المساواة بين الناس جميعاً ، وعلى أساس التسامح ، وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً .

ويم يقتصر المجتمع العربي الإسلامي على نشر العدل والمساواة والتسامح ، بل تعدى ذلك إلى الإقرار بفوائد الاختلاف داخل نطاق الإطار العام . وكان يرحب باختلاف الآراء والأنكار ويشجع الذكاء ويستفيد منه أياً كان مصلده . وعدم أهل اللغة (وهم أصحاب العقائد الأخرى أو الجنسيات الأخرى الذين اندمجوا في المجتمع العربي) إلى المساهمة في إغناء الثقافة المشتركة ، إذ كان تاريخهم يؤهلهم للقيام بدور حملة تراث حوض البحر الأبيض المتوسط .

انتشار الحضارة العربية :

وانتشرت الحضارة العربية لأنها كانت — كما قلنا — تدعو إلى الإنسانية . انتشرت إلى قلب آسيا ، إلى أرض المغول . وانتشر الإسلام إلى إندونيسيا عن طريق البحر أي عن طريق التجارة . كما انتشرت الحضارة العربية في أرض السودان . ومن شمال أفريقيا انتقلت إلى أرض

السنگال . انتشرت هذه الحضارة لأن الذين حملوا لواء الثقافة العربية والاسلامية كانوا يمثلون الإنسانية ، ويمثلون الضمير الإنساني .

لقد كنا نحن العرب نعتز بحضارتنا ، وكنا في الوقت ذاته نعرف لغير حضارتنا من الحضارات قيمتها . وهذه الصفة انفردنا بها بين الأمم والشعوب . أما الحضارات الأخرى فكانت تنطوي على نفسها ، أو كانت تدرى حضارات الآخرين في كثير من الأحيان : فالصين كانت لها حضارة ولكنها بقيت للصين على مر العصور . وكانت للهند حضارة ، ولكنها اختلطت حتى أصبحت الهند مستودعاً لسلسلة من الحضارات المتعاقبة والمتعاصرة في آن واحد ، كاد معها طابع الحضارة الهندية أن يزول . فالهنود اليوم لا يتفاهون بلغة واحدة ، وإذا أراد هندي جنوبي أن يفهم مع هندي شمالي فكثيراً ما يستخدمان لغة غريبة عن الإثنين كاللغة الانجليزية . وكانت للفرس حضارة ولكنها بقيت ضيقة النطاق تكاد تقتصر من حيث اللغة على أرض الفرس نفسها . وكانت لليونان حضارة ولكنها ماتت على مر الزمن ولم تبق ولم تستمر . وكانت للروم حضارة ، ولكنها حضارة من جانب واحد تمثلت على الخصوص في نواحي الإدارة أو نواحي التشريع أو في بعض النواحي المادية كد الطرق .

فأما العرب فحضارتهم عريقة ، وحضارتهم في الوقت ذاته مستمرة ، وباقية على الزمن . ولغتنا العربية لغة بقيت حوالى خمسة عشر أو ستة عشر قرناً لغة حية . فنحن اليوم لا نزال نقرأ الشعر الجاهلي ونتلوقه ، في حين أن الانجليزى أو الفرنسى إذا قرأ شعراً مضى عليه عدة قرون فإنه لا يكاد يفهم منه حرفاً واحداً ، وإن فهم شيئاً فإنه لا يتلوقه . أما

لغتنا فقد احتفظت بحيوية عجيبة ، هي قديمة ، وهي مستمرة ومتطورة مع الزمن . وسر احتفاظها بحيويتها أنها لغة القرآن .

فاللغة العربية تعتبر مقوماً أساسياً من مقومات الوحدة والترابط في العالم العربي ، ولذلك يجب أن نتمسك بها في ثقافتنا ونعمل بكل الوسائل على التقريب بين اللغة الفصحى واللهجات العامية المحلية . وإن من يدعو إلى تشجيع العامية والكتابة بها ، وإهمال اللغة العربية ، فإنه يدعو ، في الواقع إلى إزالة عامل من أهم العوامل التي تبرز وحدتنا وتيسر سبل الاتصال الثقافي بين شعوب الأمة العربية .

أصالة الحضارة العربية :

وقد ادعى المفرضون من الكتاب الأجانب أن الحضارة العربية ما هي إلا حضارة ناقلة لم تفعل أكثر من نقل علوم اليونان . وهذا الادعاء أبعد ما يكون عن الحقيقة ، فالإضافات التي أضافها العرب إلى علوم اليونان ، ومعالم الحضارة التي ابتكروها مع حفظهم لروح البحث العلمي في عصر عرفته أوربا بعصر الظلام . كل ذلك إنما يضيء على الحضارة العربية صفة الأصالة والخلق والإبداع .

ولم تصل هذه الحضارة إلى ما وصلت إليه من ازدهار إلا بفضل تقديس العلم وتشريف العلماء . حتى لقد ذهب الناس في ذلك الزمان إلى القول بأن الكتابة أشرف المراتب بعد الخلافة . وترتب على ذلك أن إشباع الحركة الفكرية عم العالم المحضر في ذلك الوقت . وكان الخلفاء يدفعون في الكتاب وزنه ذهباً . وبينما حاول شارلمان أن يوقف أذواق

الناس ويوجهها نحو العلم والأدب بدون جدوى : كان خلفاء بني العباس يجمعون حولهم أكثر الرجال ثقافة وعلماً من جميع الأقاليم ، وعملوا على ترجمة أعظم المؤلفات ، وجمعوا مكتبات غنية ذاخرة . ويقال إن « الحكم » الأموي في قرطبة كان يمتلك مكتبة تحوى أكثر من أربعائة ألف مجلد ، على حين أن ملك فرنسا « شارل الخامس » الذى كان يلقب بال« الحكيم » Le Sage « لم يستطع بعد ذلك بأربعة قرون أن يجمع أكثر من ألف كتاب .

ولم يقتصر العرب على حفظ كنوز المعارف السابقة بل أضافوا إليها وفتحوا طرقاً جديدة نحو دراسة الطبيعة . وكما يقول « جورج سارتون » فى كتابه « مقدمة تاريخ العلوم » : كانت اللغة العربية من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر لغة العلم والحضارة البشرية ، وكان يتعين على من يبغى الإلمام بثقافة عصره وبأحدث صوره أن يتعلم العربية ، وذلك تماماً مثلما يحدث فى عصرنا من حيث ضرورة الإلمام بإحدى اللغات الغربية إذا أراد المرء أن يتبع التطور الفكرى فى العالم .

فضل العرب فى ميادين الفكر والعلوم :

ونريد الآن أن نجول جولة سريعة لنظهر أثر الحضارة العربية فى التراث الفكرى الإنسانى . ونبدأ بإظهار فضلهم على الحركة الأدبية فى أوروبا :

يقول « السير جب » فى كتابه « تراث الإسلام The Legacy of Islam » « إنه فى نهاية القرن الحادى عشر نشأ فى جنوبي فرنسا نوع جديد من الشعر يهيج منهجاً جديداً ، وتميزه صفات نفسية واجتماعية جديدة . وتصوير خيالى فى جديد . . . وكان هذا الشعر الجديد كثير الشبه بنوع من الشعر

المباشرين في أسبانيا العربية . وهذه القرائن كلها تؤيد ما قد افترضه من أن الشعر البروفانسي الأول قد تأثر بالتأرجح العربية . والواقع أن العرب أقاموا في جنوبي فرنسا ، وبخاصة في مقاطعة بروفانس ابتداء من منتصف القرن الثامن . فإذا علمنا أن العربي كان يقرض الشعر بسليقته ، وأنه كان دائم التنغي بمحبوبته ، وسيطر على خياله التأثير بالجمال ، أفلا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن هذه الجماعة من العرب قد لعبت دوراً في نشوء شعر « التروبادور » الذي نشأ في بروفانس بالذات ؟ وإذا أضفنا بما أثبتته العلامة راندال في كتابه « تكوين العقل الحديث » من أن الفكر الأوربي كان بطيء التكوين للغاية في بدايته ، وأن الشعوب الأوروبية كانت تحتاج إلى ضعف الوقت الذي تحتاجه الشعوب الشرقية لاستيعاب الثقافات ، لأدركنا كيف أن شعر التروبادور نشأ في نهاية القرن الحادي عشر ، بعد أن مرت ثلاثة قرون من الاتصال المباشر بالعرب وبثقافتهم سواء في جنوبي فرنسا أم في أسبانيا .

وقد ثبت من البحوث الحديثة أن « دانتي » شاعر إيطاليا الفحل قد استوحى فكرة « كوميدته الإلهية » التي مثلت ثقافة أوروبا المسيحية برمتها في القرون الوسطى ، من مصادر عربية إسلامية ، استقها « دانتي » من قصة الإمراء والمراجم ومن تعليقات وتفسيرات المفكرين العرب ، ومن مذاهب الصوفية وعلى الأخص كتابات « محي الدين بن عربي » . وقد أثبت هذا الرأي عالم أسباني هو « ميغل آسين بالاتيوس Miguel Asin Palacios » في كتاب ترجم إلى الإنجليزية بعنوان « الاسلام والكوميديا الإلهية Islam & the Divine Comedy » (١٩٢٦) .

وقد كرس آسبن بالاسيوس أكثر من خمسة وعشرين عاماً من حياته في بحث وتمحيص الفكر الاسلامي الفلسفي والديني في القرون الوسطى - سواء في المشرق أم في أسبانيا - وتأثيره في ثقافة أوروبا المسيحية . ومكنته خبرته بفقه اللغة العربية ، بالإضافة إلى تمكنه من فلسفة الكلام في القرون الوسطى ، أن يكشف كشوفاً هامة فيما يتعلق باللاهوت ، وكيف أثر ابن رشد في القديس « توما الاكوينى » ، وابن عربى في « ريموندلال » ، وإخوان الصفا في « أرسلمودى تورميلا » الخ . ولكن أهم اكتشاف قامت عليه شهرته هو موضوع الكتاب الذى ذكرناه ونعنى به اكتشافه أن التماذج الاسلامية ، هى التى أوحى للناثى بكميديته الإلهية .

ومن المؤلفات التى أثرت كذلك في الأدب الأوروبى مقامات « الحريرى » . ويرى بعض النقاد شياً كبيراً بين شخصية « فيجارو » التى صورها بورمارشيه في مسرحيته المعروفة « حلاق اشبيلية » : وبين شخصية « أبى زيد » بطل « المقامات » . فكلتا الشخصيتين تتألف عناصرها من الدهاء والحبث والمبالغة وسعة الحيلة وحسن التصرف ، كل ذلك ممزوجاً بخفة الدم والمرح .

وقصة « دون كيشوت » للمؤلف الأسباني « سرفانتس » ترجع إلى أصول عربية . فقد كان المؤلف سجيناً في الجزائر وكثيراً ما صرح بأن مسودات كتابه قد كتبت أولاً بالعربية .

وأخيراً لا ننسى أن قصة « روبنصن كروزو » المشهورة التى كتبها « ديفو Defoe » مأخوذة من القصة الفلسفية لابن طفيل « حى بن يقطان » .

وقد ترجمها إلى اللاتينية « بوكوك » في عام ١٦٧١ تحت عنوان
« الفيلسوف المعلم لنفسه Philosophus Auto didactus ».

أما في ميدان الدراسات الإنسانية فيكفي أن نشير إلى جهود المفكر والفيلسوف العربي الكبير العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذي شهد له كبار علماء الغرب في العصر الحديث بأنه كان الرائد الأول لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ . إذ سبق في ذلك أوجست كونت بخمسمائة سنة تقريباً حين كتب مقدمته الخالدة في القرن الرابع عشر الميلادي (أي الثامن الهجري) . فقد أراد أن يكتب تاريخ الدولة الإسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الدراسة الموضوعية . غير أنه رأى بناقب نظره أن كتابة التاريخ لا تستقيم إلا إذا سبق ذلك دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التي انبعثت منها حوادث التاريخ . وحين اقتنع بذلك شرع في كتابة « مقدمة » لمؤلفه التاريخي الكبير ، وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضعت أسس « علم العمران » أو علم الاجتماع كما نسميه اليوم . وتشتمل هذه المقدمة على دراسة الظواهر التي تتصل بالبيئة سواء أكانت بلوية أم حضرية ، وأثر حياة البداوة أو الحضارة في طباع الناس وفي عقلياتهم ، ثم دراسة نظام الأسرة ، والقبيلة ، ودراسة العوامل التي تسمح لبعض الشعوب بالتفوق على غيرها ودراسة الاختلافات في الطبقات وفي الحرف ، وتقسيم هذه الأخيرة إلى حرف تدبر الريح ، وحرف تكفل العيش لأصحابها ، وأخيراً دراسة العلوم والفنون وجميع التغيرات التي تنتج عن طبيعة الظروف المحيطة بالمجتمع ، والتي تميز المجتمع بطابع خاص .

هذا البرنامج الكامل الذى يضم جميع المسائل التى تتصل بحياة المجتمع يدل على مقدار فهم ابن خلدون لحقيقة الدراسة الاجتماعية وموضوع علم الاجتماع بما لا يختلف عما نفهمه اليوم . ومن العجيب أن علماء الغرب لم يفتنوا إلى القيمة العلمية لهذه المقدمة إلا منذ وقت قريب . فعكفوا على دراساتها دراسة دقيقة وكتبوا عليها التعليقات والشروح التى تفيد كلها بأن ابن خلدون كان رائداً لكثير من علماء الغرب فى ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد . فيقول الأستاذ جاستون بوتول ، واليه يرجع الفضل فى توجيه أنظار علماء الغرب إلى أهمية آراء ابن خلدون - يقول « إن ابن خلدون قد أبدى من الآراء ما جعله مبشراً بالأفكار الاجتماعية الحديثة ، وعلى الأخص تلك التى نشرها منتسكيو فى أوروبا . » وإن حديث المفكر العربى العظيم عن صلة الأخلاق بالحضارة يجعله رائداً بالنسبة لآراء « روسو » فى هذا الصدد . » ويقول العالم الأمريكى « ناتانيل شميت » الأستاذ بجامعة كورنيل بأمریکا : « إن حديث ابن خلدون عن خواص المادة والإقليم والأرض والغذاء يجعله مفكراً سابقاً على مفكرى العالم الحديث من أمثال منتسكيو وسبنسر . » ويشهد العالم الإيطالى « استيفانو كلوزيو » أن « المؤرخ العربى العظيم استطاع فى العصور الوسطى أن يكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السيامى قبل « كونسيديران » و « ماركس » و « باكونين » ، وأنه « إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة تضعه فى مقدمة فلاسفة التاريخ فإن إدراكه للدور الذى يؤديه العمل ونظام الملكية والأجور يضعه فى مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين . وأخيراً يتوج المؤرخ البريطانى الشهير

« أرنولد توينبي » هذه الآراء بتأكيده أن مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه أبدعه أى عقل بشرى فى أى زمان ومكان . » .

وبمنأ فى هذا المجال أن نضيف إلى هذه المآثر مآثرة أخرى تتصل بأمجادنا القومية ، ونعنى بها فضل ابن خلدون على القومية العربية . فقد مارس هذه القومية ممارسة عملية حين مثل بنفسه دور المواطن العربى ، وتنقل بين البلاد والأقاليم العربية باحثاً دارساً محاولاً جمع الشمل ورأب الصدع . وحاول بمجهوده العقلى الجبار تجميع العرب والعروبة بمفهوماً الواسع على الصعيد الفكرى والتقدمى .

نتنقل الآن إلى ذكر فضل العرب فى ميدان العلوم التجريبية والطبيعية. ولا نستطيع أن نذكر قائمة علماء العرب جميعاً ، ولذلك سنقتصر على أهمهم : اهتم العرب بالطب وتفوقوا فيه ، وكانوا يجمعون إلى جانب بحوثهم فى الطب والعقاقير صفة البحث فى ظواهر الكون أو ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، والحكمة (وما زال العوام حتى اليوم يطلقون على الطبيب اسم الحكيم) . وتفوق العرب كذلك فى استنباط كثير من أنواع العلاج ، وكانوا أول من أنشأ الصيدليات . ويقال إنهم أسسوا أول مدرسة للصيدلة ، وكتبوا أول كتاب فى « الفارماكويا » . وفى عصر الخليفة المأمون أصبح الصيدلة يمرّون بامتحان قبل السماح لهم بممارسة مهنتهم . وعرف المجتمع العربى فى ذلك الحين نوعاً من الخدمة الطبية . إذ كان الأطباء يوفون إلى القرى والأرياف حاملين معهم الأدوية ليعالجوا كل من احتاج للعلاج . كما كان هناك أطباء يزورون السجون كل يوم لعلاج المسجونين .

ومثل هذه الإجراءات إذا اعتبرت اليوم عادية ، فلأنها كانت في ذلك الوقت تدل على وعى كبير ، واهتمام تام بمبادئ الصحة العامة التي لم تكن معروفة حينئذ في بقية أنحاء العالم .

وأول مستشفى في العالم الإسلامي أنشأه هارون الرشيد في مطلع القرن التاسع الميلادي (أى الثالث الهجري) ، ثم تعددت المستشفيات بعد ذلك حتى بلغ عددها ٣٤ مستشفى موزعة على البلاد المختلفة . وكانت المستشفيات تحتوى على أقسام خاصة بالسيدات كما ألحق بكل منها عيادة خارجية ، وكان بعضها يضم مكتبة طبية يرجع إليها المهتمون بالطب ، كما كانت تعطى فيها أحياناً محاضرات طبية .

وأهم الشخصيات التي ظهرت في محيط الطب في العالم العربي في العصور الوسطى « الرازى » ، و « ابن سينا » . وقد اعترف علماء الغرب بفضلها ، وخلدت كلية الطب بجامعة باريس ذكراهما بلوحيتين كبيرتين مازالتا حتى اليوم تحتلان مكاناً بارزاً في الصالة الكبرى بالكلية .

أما الرازى فقد عاش بين سنتي ٨٦٥ ، ٩٢٥ م ، ويعده العلماء والمستشرقون أكبر شخصية ظهرت في محيط الطب في القرون الوسطى . ويقال إنه حين كلف باختيار مكان مناسب لإقامة مستشفى بغداد الكبير ، أمر بوضع قطع من اللحم في أنحاء متفرقة . ثم اختار المكان الذى ظلت فيه قطعة اللحم أطول مدة قبل أن تفسد . وقد ألف كتاباً مشهوراً في

الكيمياء عرف باسم « كتاب الأمرار » ، وترجم إلى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر ، وظل حتى القرن الخامس عشر أهم المصادر عن المعلومات الكيماوية . وذكره الفيلسوف الإنجليزي « روجر بيكون Roger Bacon » تحت عنوان « ما يتصل بالروح والجسد De Spiritibus Et Corporibus » . وما زلنا نحفظ من مؤلفات الرازي بمخطوطات منها دراسة عن « الحصبة » ، وأخرى عن « الجذري » . على أن أهم مؤلفات الرازي هو كتابه الجامع الذي سماه « الحاوي » ، وقد ترجم إلى اللاتينية في عام ١٢٧٩ ، وترجمه طبيب يهودي من جزيرة صقلية يدعى « فرج بن سليم » . وهو معروف في العالم الغربي تحت اسم « Continens » . وبعد أن أخرجت الطباعة ظهرت منه عدة طبعات أولها في عام ١٤٨٦ . وظهرت الطبعة الخامسة في فينيسيا (البندقية) عام ١٥٤٢ . وكما يدل عليه اسمه ، كان هذا الكتاب يهدف لأن يكون موسوعة (انسيكلوبيديا) تضم جميع ما عرف في ذلك العصر عن مادة الطب . وهو يلخص جميع المعارف التي وصلت إلى العرب عن الطب اليوناني والفارسي والهندي ، ويضيف إلى ذلك ما ساهم به العرب أنفسهم في ذلك الميدان من نظريات وآراء وطرق علاجية . وظلت مؤلفات الرازي تحتل مكانها البارز في محيط الطب ، واعتبرها علماء الغرب مصدرهم الأساسي طوال قرون عديدة ، ولتعميم الفائدة منها كانت هذه المؤلفات - كما ذكرنا - أول الكتب التي ظهرت مطبوعة بعد اختراع الطباعة .

ويأتي بعد الرازي - بالنسبة لعلم الطب - الفيلسوف « ابن سينا » . وقد اعتبرت مؤلفاته الأساس الذي لا بد من استيعابه لكل دارس في

هذا الميدان . وتعدد نشر هذه المؤلفات الطبية باللاتينية والعبرية طوال العصور الوسطى . وفي العصور الحديثة ترجمت أجزاء منها إلى الإنجليزية . وتحتوى تصنيفاته من الفارماكوبيا على ما يقرب من سبعمائة وستين عقاراً : ويقول الدكتور « ولیم أوسلر » إن كتاب « الشفاء » لابن سينا قد اعتبر « الإنجيل » الطب ، واحتل هذا المركز مدة تفوق بكثير المدة التى احتلها أى كتاب آخر .

ولا يخفى أن المعرفة فى العصور القديمة والوسطى كانت لا تعرف التخصص الذى نعرفه اليوم . فكان المفكرون والفلاسفة إلى جانب اشتغالهم بالفلسفة يعالجون المسائل الرياضية ، ويتكلمون فى الموسيقى والفلك بل وينظمون الشعر أحياناً . وقد يدهش كثير من الناس اليوم حين يعلمون أن عمر الخيام مؤلف الرباعيات المشهورة التى ترجمت إلى كثير من اللغات الأوروبية — كان يعتبر ضمن علماء الفلك والرياضة الممتازين : وكذلك الفيلسوف « الكندى » يعتبر من أهم الشراح لنظريات فيثاغورس فى الهندسة والرياضيات ، كما اشتغل بالكيمياء والبصريات ، وله آراء قيمة فى الموسيقى . وقد استمد نظريته فى البصريات من نظرية « اقليدس » ، وكان لها تأثير كبير فى ميدان هذا العلم مدة طويلة . إذ استوحى منها « روجريكون » كثيراً من آرائه . أما عن كتاباته فى الموسيقى ، فقد دلت على تقدم هذا الفن فى البلاد الإسلامية قبل انتقال أصوله العلمية إلى أوروبا .

على أن أعظم عالم فى الطبيعيات هو بلا شك « ابو على الحسن بن الهيثم » الذى عاش فى القاهرة بين سنتي ٩٦٥ — ١٠٣٩ ميلادية . إذ يمثل وحده

طفرة كبرى في تطور البصريات وفسيولوجيا النظر . وقد ترجم مؤلفه في « البصريات » إلى اللاتينية والإيطالية ، وأصبح المرجع الأساسي لعلماء الطبيعة ، كما كانت أبحاثه التي كرمها لاختراع العدسة المكبرة هي الأساس الذي اعتمد عليه كل من « روجر بيكون » ، « فيتلو » Witelo البولوني ، بعد ذلك بثلاثة قرون في أبحاثها الخاصة بالميكروسكوب والتلسكوب . كما أن « فيتلو » الذي كتب أول مؤلف أوروبي في البصريات في القرن الثامن عشر ، استمد معظم آرائه من كتاب ابن الهيثم . وقد أطرح ابن الهيثم نظريتي « أقليدس » ، و « بطليموس » ومهد لنظريته الجديدة بوصف دقيق للعين ولعملية التنسيق في الابصار المزوج بواسطة العينين ، كما أنه فسر ظواهر الانكسار تفسيراً يَمُ عن عبقرية ، وكان أول من أشار إلى كيفية استخدام القرقة السوداء ، فوضع بذلك أساس التصوير الفوتوغرافي . وحين أشاد علماء الغرب بفضله على العلم الأوروبي لم يكن في تقديرهم هذا أى أثر للغلو أو المبالغة، إذ صرح العالم الرياضى « شال Charles » وهو من علماء القرن التاسع عشر أن « أبحاث ابن الهيثم كانت النواة الأولى التي انبثقت منها جميع النظريات الأوروبية في علم البصريات ، وأنه حتى ظهور أبحاث « كبلر » و « ليونارد » ظلت البحوث في علوم الضوء والبصريات تعتمد كلها على كتابات ابن الهيثم .

ويعزى إلى العرب الفضل في إدخال الطريقة التجريبية في علوم الطبيعة والكيمياء وبذلك حققوا فيها تقدماً حاسماً بعد أن ظل هذان العلمان مدة طويلة قاصرين على الآراء النظرية التي قدمها فلاسفة اليونان . وقد قام علماء العرب بملاحظات دقيقة للظواهر وجمعوا حقائق كثيرة . وكلمة

« كيمياء » ذاتها كلمة عربية ويقال إنها ترجع إلى أصل مصرى قديم

معناه « الغامض Obscur » .

ويعتبر « جابر بن حيان » أشهر اسم عربى فى مجال هذا العلم . وقد عاش فى الثلث الأخير من القرن الثامن (حوالى سنة ٧٧٦) . وبدأ بحوثه كمن سبقه من علماء اليونان والمصريين من الفكرة التى كانت تقول بأن جميع المعادن الشائعة كالتقصدير والرصاص والحديد والنحاس يمكن تحويلها إلى ذهب أو فضة بعد معالجتها بطريقة كيميائية . ولكن فضله الأساسى هو فى إظهار أهمية الوسائل التجريبية وتوضيح طرق استخدامها . ولذا فقد تقدمت الكيمياء على يديه نظرياً وعملياً . ويعتقد علماء الغرب أن « جابر بن حيان » هو مكتشف كثير من المركبات الكيميائية التى لم يرد ذكرها فى مؤلفاته الاثني والعشرين . وهذه المؤلفات نفسها يحسبها البعض فيما ينوف عن مائة مؤلف : ولكن من المؤكد أن الكثير منها متحل ونسبة هذه المؤلفات إليه خير دليل على أنه منذ مطلع القرن الرابع عشر لم يكن هناك مؤلف يظهر فى الكيمياء إلا ويشير فى كثير أو قليل إلى جابر ابن حيان . وقد استطاع الباحثون المحدثون أن يستخرجوا من بين الخليط من الآراء والاكتشافات التى نسبت إليه بعض الحقائق التى اكتشفها فعلاً . ومن ذلك أنه كان أول من وصف وصفاً علمياً عمليتين هامتين فى محيط الكيمياء ، ونعنى بهما عمليتى التكليس Calcination ، والاختزال Reduction وأدخل كثيراً عن التحسينات على الوسائل التى كانت مستعملة فى عمليات التبخر ، والتسامى Sublimation والنوران والتبلور . وتوصل إلى تحضير حامض الكبريتيك ، وحامض الأزوتيك . ثم خططها لإنتاج

ما نسميه « ماء النار » ، واستخدمه في إذابة الفضة والذهب. ومن الناحية النظرية عدل في نظريات أرسطو عن تركيب المعادن ، وظلت آراؤه مقبولة في عمومها حتى ظهور الكيمياء الحديثة أى حتى القرن الثامن عشر .

* *

هذه أطراف من أجداد العرب . ولو استطردنا في حصرها والإلمام بجوانبها المتعددة في شتى ميادين العلوم والفنون لاحتجنا في ذلك إلى عدة مجلدات . وقد قامت هذه الحضارة — كما رأينا — على صفات أصيلة في نفس العربي دعمتها سماحة الإسلام ، وتشجيع العلم وتكريم العلماء ، وتضامن شعوب الأمة العربية وتساندها للوصول إلى أهدافها السامية .

وإذا كانت الحضارة العربية اليوم تتطور لتساير تقدم العلم الحديث ، فإن ذلك يجب ألا ينسبها طابعها الخاص ، ويجب ألا يفنيها في الحضارات الأخرى . إذ أن عناصر نهضتنا وتطورنا يجب أن تنبثق من طبيعة بيتنا ونظمنا وتقاليدنا . وتؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة أن ما يصلح من النظم لمجتمع معين قد لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر . وما ينظر إليه من القواعد التشريعية والاقتصادية على أنه خير في مجتمع بالذات قد يكون شراً أو ضرراً بالنسبة لمجتمع آخر .

وعلى ذلك فإن التطور الذي تحتمه طبيعة الحياة الحديثة في عصر العلم والاختراعات يجب ألا ينسبنا تقاليدنا القويمة . فالتطور يجب ألا يقضى على التقاليد كما أن التقاليد يجب ألا تعوق التطور . محافظة على الطابع الخاص مع تحول مستمر نحو ما يلائم الأوضاع الحديثة للحياة : هذان هما العاملان الأساسيان في حياة المجتمعات . وتحقيق الانسجام بين هذين

العاملين هو الذى يكفل للمجتمع الاستقرار والتقدم . أما المجتمع الذى يندب تقاليده ويندفع فى جنون نحو كل ما هو جديد فإنه مجتمع مقضى عليه بالانحلال . كما أن المجتمع الذى يتعلق بأهداب التقاليد دون أن يكون له من المرونة ما يجعله يساير روح العصر . ويتمشى مع الأوضاع الجديدة للحياة ، مجتمع مقضى عليه بالتأخر والتخلف .

هذه الفكرة ، فكرة المحافظة على طابعنا الخاص ، وعلى ملامح حضارتنا وتقاليدنا دون أن نفنى فى الشعوب الأخرى ، هى التى أوحى لقادة المجتمع العربى المعاصر بمبدأ « القومية العربية » .

فالقومية معناها تكتل وتضامن الشعوب ذات الحضارة الواحدة ، والأهداف الواحدة . والآمال الواحدة . معناها الاستمرار فى تقسوية الروابط التى كانت سر عظمة العرب ، وعظمة الحضارة العربية ، معناها الاستمرار فى أداء رسالة الحضارة العربية التى هى رسالة إنسانية صرفة ، وأن ندعم هذه الرسالة على أساس من العلم والمحبة والعدالة ، وأن نهج نهج أوائلنا فى حمل هذه الرسالة إلى العالم أجمع .

لقد فشلت الحضارة الأوربية فى إقرار السلام وتوطيده ، بل إن تقدم العلوم عندهم أدى إلى الحروب لا إلى السلام ، كما أن تدهور المثل العليا ليس إلا نتيجة منطقية للحضارة الأوربية القائمة على عبادة المادة . فالآكرامات التى يعانى منها العالم اليوم ، سببها انغماس من المادية الجارفة ، والتعصب الممقوت ، والاعتدال على القوة وإخضاع صوت الحق . فما أحوجنا فى هذا الظهور من تاريخه لأن ينتزع بما فى رسالة الحضارة العربية من إنسانية وروحانية ونورانية . وما أحوجنا إلى مبادئ تخاطب الروح قبل أن تخاطب الجسد : فتبدل خوفه أمناً ، وقلقه استقراراً وطمأنينة .

إن العرب - تمثيلاً مع رسالتهم الحضارية ، وما اشتملت عليه من أسس إنسانية - قد هبوا في حاضرهم يدافعون عن حريات الأمم جميعاً وحقوقها المطلق في تقرير المصير : والدفاع عن حقوق الإنسان ، والقضاء على كل تمييز عنصري أو جنسي . والقومية العربية التي نادى بها اليوم لا تتعارض مع الإنسانية . إذ أنها كوجود اجتماعي تاريخي للأمة العربية لا بد أن تقوم . ولابد أن تستند إلى أسس إنسانية عميقة ، يتصل من خلالها الشعب العربي اتصالاً صحيحاً طبيعياً بالإنسانية كلها ، وينفعل انفعالاً صادقاً بآلامها وآمالها . ومشاكلها وأهدافها ، ويترجم هذا الانفعال إلى عمل إيجابي ومواقف عملية . فهو عن طريق الانفعال القومي أولاً يصل إلى الانفعال الإنساني وإذا لم يعمل الإنسان على تحقيق إنسانية المجموع القومي الذي يحيا فيه ويربطه التاريخ به ، فلن يستطيع أن يعمل على تحقيق إنسانية الإنسانية جمعاء .

فالقومية العربية إذن ليست نزعة ضيقة انزالية ، بل هي على العكس قومية مفتوحة متفاعلة . تأخذ وتعطي . وتريد الحضارة الإنسانية غنى وخصباً وشمولاً . والتجربة الإنسانية عمقاً . . وإن الفهم الصحيح للقومية العربية كوجود اجتماعي . لابد أن يوصلنا إلى رفض الفكرة العنصرية والخنسية في تفسير القوميات . لأن أي وجود قومي إنما يقوم على تفاعل عوامل اللغة والتاريخ . والثقافة . والتقاليد . والأهداف ، وليس على تخيلات وهمية عن الدم والجنس . والفهم الصحيح الواعي للوجود القومي العربي مستمد . بلا شك من عناصر حضارتنا الانسانية التي تقوم على أساس احترام الإنسان وتقديسه . واحترام حقه في الحياة الحرة الكريمة ،

وعلى أساس تحقيق المساواة بين جميع أفراد الأمة ، وتحقيق التوازن في العلاقة بين الفرد والمجتمع .

ونحن نشهد اليوم أن الرسالة العربية الانسانية ، تنمو في نهضتها الحاضرة مع نمو نضالنا ضد التأخر والرجعية ، وتستهدف إرساء جميع العلاقات الإنسانية على أساس الحق والعدل والمساواة والمنفعة المتبادلة . وهي في جوهرها تعبير عن إيجابية الأمة العربية ، وبعدها عن التعصب والانغلاقية ، وتعبر عن حيوية الأمة العربية لأنها تقوم على مبدأ الأخذ والعطاء تتأثر بالتجربة الإنسانية كما تؤثر فيها من خلال تجربتها القومية .

• •

وهكذا نرى ، أن العرب في ماضيهم وفي حاضرم قد عملوا على نشر رسالة الحضارة والإخاء ، وتطوير العلوم والمعارف خدمة للإنسانية : فهل لنا أن نأمل في أن يتخذ علماء العالم اليوم وقادته من هذا المثل الأعلى نראسأ لهم يهتدون به لتحقيق مما تصبو إليه الإنسانية من أمن وسلام ؟

فهرس الكتاب

صفحة

	الفصل الأول : أصول المذهب الاجتماعي في دراسة
٣	الأخلاق
٣٧	الفصل الثاني : القانون والجريمة والعقوبة
٨٧	الفصل الثالث : السحر وعلاقته بالدين
١٠٩	الفصل الرابع : الفن والأخلاق
١٣١	الفصل الخامس : الأسس الإنسانية للحضارة العربية ...

 Biblioteca Medica



0310872